ediciones península
HISTORIA/CIENCIA/SOCIEDAD 140

M. Merleau-Ponty

SENTIDO Y SINSENTIDO

Maurice Merleau-Ponty

SENTIDO Y SINSENTIDO

Prólogo de Fernando Montero

ediciones península

Escaneado con CamScanner

La edición original francesa fue publicada en 1948 por Les Editions Nagel, de París, con el título *Sens et non-sens*. © Les Editions Nagel, 1948.

Traducción de Narcís Comadira.

Cubierta de Jordi Fornas.

Primera edición: julio de 1977.
Realización y propiedad de esta edición (incluyendo la traducción y el diseño de la cubierta): Edicions 62 s/a., Provenza 278, Barcelona-8.

Impreso en Rigsa, Estruch 5, Barcelona.
Depósito legal: B. 28.965 - 1977
ISBN: 84-297-1320-4.

Escaneado con CamScanner

Prólogo

Cuando el 3 de mayo de 1961 murió inesperadamente Maurice Merleau-Ponty a la edad de 53 años, se pudo creer que había quedado interrumpida una obra de la que aún cabía esperar mucho. Pues, aunque Merleau-Ponty no había publicado en los últimos 16 años obras de una envergadura similar a *La estructura del comportamiento* y la *Fenomenología de la percepción*, eran muy numerosos los artículos que escribió en ese período. Y, ciertamente, dejó sin acabar dos libros (publicados más tarde de acuerdo con sus borradores), *Lo visible y lo invisible* y *La prósa del mundo*, que parecen ratificar la confianza en que sus publicaciones se hubieran enriquecido con los años.

Sin embargo, sería arriesgado imaginar cuál hubiera sido la trayectoria de esa ulterior producción. Y, en todo caso, se puede aventurar la sospecha de que habría sido sensiblemente distinta de la que nos ha quedado. Cabe suponer que la prolongación de su vida durante dos decenios más nos hubiera deparado un primer Merleau- Ponty, seguido de un segundo o un tercero. Pues, de no ser así, habría constituido una rara excepción entre las biografías intelectuales de los filósofos. Pero, además, los últimos trabajos que publicó, especialmente los recogidos en *Signos*, así como sus dos libros póstumos, ofrecen indicios claros de un giro doctrinal que, dicho muy escuetamente, parecía deslizarse desde la temática de lo ambiguo hacia la de lo inefable o indecible, hacia los silencios que (valga la paradoja) se dejan oír como un fondo en el que se destacan las voces con que se hacen significativas las cosas y la conducta humana.

Se podría creer que esa evolución doctrinal, aunque sólo iniciada, invalida la obra de Merleau-Ponty que se iniciara en el año 1945. O que la convierte en una etapa

044542(1)

01-1850(3)

Escaneado con CamScanner

superada, de la que hubiera renegado su mismo autor. Sin embargo, no conviene dramatizar el alcance de ese giro. En primer lugar, porque esas variaciones que diferencian la primera etapa de un pensador de las siguientes no son tan radicales como quieren admitir muchos comentaristas inclinados al tremendismo intelectual. Por lo general las etapas ulteriores de un autor están previstas en la inicial, o constituyen sólo un reajuste de piezas doctrinales de la misma, o la adición de algunos elementos sobre unos ejes que se mantienen constantes, de modo tal que los escritos primeros siguen siendo fundamentales para la comprensión del pensador de que se trate. Y, en segundo lugar, no siempre los criterios de ese pensador son decisivos para valorar su obra. Es frecuente que la primera etapa siga siendo para muchos de sus seguidores la preferida; y que las ulteriores valgan como deterioros de aquélla, independientemente de las preferencias de su autor.

Por consiguiente, cabe la posibilidad de que el período de la obra de Merleau-Ponty que iniciara con *La estructura del comportamiento* y que se prolonga en los escritos menores de los diez o quince años siguientes constituya una unidad que deba ser juzgada sin considerarla mutilada por la muerte de su autor. Asunto distinto es que muchos de sus temas sean sólo planteamientos abiertos a respuestas sólo esbozadas; o que sean muchos los problemas ausentes, sólo anticipados por el marco de los que los hubieran flanqueado. Pero esto ocurre con cualquier pensamiento filosófico, lo mismo corresponda a las etapas iniciales como a las finales de su despliegue. Está aún por ver el sistema que cierre todas las preguntas y cancele todos los interrogantes, dejando a la posteridad la pasmada repetición de las doctrinas elaboradas.

Todo esto viene a cuento porque *Sentido y sinsentido* constituye una selección de artículos de Merleau-Ponty, publicada por él mismo en 1948, que corresponde a los años 1945 a 1947, es decir, a la etapa que podríamos considerar primera en ese hipotético desarrollo total de su pensamiento. Y si es que en sus escritos posteriores se

Escaneado con CamScanner

advierten atisbos de un giro hacia lo metafísico o hacia lo inefable que trascienda y fundamente el campo de fenómenos en que se teje la conducta humana, esos presagios no se dan en los artículos que integran *Sentido y sinsentido*.

Por tanto, si queremos introducir de alguna manera este libro, debemos atenernos a lo que fueron las líneas maestras del pensamiento de Marleau-Ponty recogidas en *La estructura del comportamiento* y la *Fenomenología de la percepción*, pues estas obras constituyen el antecedente inmediato de *Sentido y sinsentido*. Sólo marginalmente podremos sugerir la dirección hacia la que pareció orientarse su pensamiento en lo que hubiera sido la siguiente etapa de su evolución doctrinal. Por otra parte, esta introducción a la obra que nos ocupa, desde la perspectiva de las obras principales de su autor, ofrece cierta urgencia, pues *Sentido y sinsentido* comprende una serie de artículos que, si bien son inteligibles por sí mismos, cobran pleno valor cuando son juzgados desde los fundamentos del sistema filosófico que en ellos alienta, pero que sólo de modo tácito puede ser supuesto en sus páginas. Se podría decir que estos artículos constituyen derivaciones concretas o proyecciones sobre asuntos diversos de las doctrinas que de forma más amplia y sistemática aparecen en las obras básicas de Merleau-Ponty. En efecto, pocos autores han revelado una capacidad tan asombrosa para llevar su pensamiento sobre problemas artísticos y políticos, sobre asuntos que podrían parecer triviales desde el punto de vista de una filosofía académica que se sintiese llamada únicamente a una dilucidación de los temas más abstractos que trazan la arquitectura general de las cosas o de la actividad humana. Pero, en el caso de Merleau-Ponty, esa aparente trivialidad de los asuntos tratados en *Sentido y sinsentido* (tales como la pintura de Cézanne, la interpretación psicológica del cine o la situación mental de los franceses durante la guerra mundial última) no excluye en modo alguno que en su discusión entren en juego los enfoques centrales de una filosofía sistemática.

Escaneado con CamScanner

Se trata, en definitiva, de una filosofía que merece ser alineada entre los grandes sitemas que han prosperado en nuestro siglo. Sería injusto considerar el pensamiento de Merleau-Ponty como un fenómeno pasajero, que estuvo de moda en un momento determinado y que nada tiene que decirnos en la actualidad (como no sea para satisfacer una mera curiosidad por lo anecdótico). Sin pretender romper lanzas en pro de una quimérica *philosophia perennis*, cabe tener, sin embargo, serios recelos ante las filosofías que no logran más estimación que la que merecen por ser el último grito de la moda filosófica, cuando ese grito o alarido sólo atrae por la arbitrariedad con que se lanza o por el esnobismo de una formulación que, en rigor, envuelve viejos tópicos. Por ello resulta incómodo calificar el pensamiento de Merleau-Ponty con términos que, como el de «filosofía existencial», despiertan la tentación de encasillarlo en un movimiento que algunos pudieran creer que se caracterizó por una deliberada excentricidad en el atuendo de sus adeptos. Cierto, Merleau-Ponty ha sido un pensador muy peculiar de los decenios posteriores a la guerra del 1939-1945. Pero la tentación de entender su obra como un acontecimiento pasajero, que se redujera a ser expresión de la mentalidad de su tiempo, se disipa si se tiene en cuenta que su pensamiento discurre como un desarrollo de la fenomenología de Husserl, en íntimo contacto con la dialéctica de Hegel y Marx y, tal vez, con remotas reminiscencias de la filosofía de Malebranche y Bergson. Por consiguiente, Merleau-Ponty recoge una problemática que, si no perenne, se halla en el centro de la filosofía europea de los últimos siglos y se desenvuelve dentro de los cauces de las metodologías filosóficas más rigurosas.

De acuerdo con ello, si se quisiera salir del paso brevemente, se podría decir que el pensamiento de Merleau-Ponty constituye una prolongación de la fenomenología del último Husserl, desarrollada en torno a los problemas de la corporeidad humana y del mundo vivido; que es deudor de la psicología de la forma y que asume los problemas de la dialéctica de Hegel dentro de la perspectiva

Escaneado con CamScanner

de la *Fenomenología del espíritu* o de la dialéctica marxista (haciendo gala de un revisionismo tan agudo que ofendería a no pocos marxistas, y no sólo a los más ortodoxos). Pero es evidente que esta caracterización dice bien poco o que sugiere algo tan impreciso que más perturba que aclara.

Por ello parece preferible, aunque no andemos sobrados de espacio, esbozar algunos de los temas centrales de su filosofía, en especial los que están más presentes en los artículos de *Sentido y sinsentido*. Por otra parte, el encasillamiento de Merleau-Ponty en cualquier sistema filosófico es tanto más improcedente por cuanto su adopción del método fenomenológico le impulsó hacia una radical desconfianza para con toda construcción doctrinal organizada como un conjunto de teorías cimentadas en unos determinados principios y sostenidas por procesos inferenciales. La desconfianza de la fenomenología para con toda especulación filosófica que vaya más allá de lo que puede ser constatado por medio de una genuina intuición le lleva a rechazar tanto el idealismo como el realismo dogmático, le aparta de cualquier racionalismo o empirismo al estilo de los que proliferaron en el pasado y que, en definitiva, constituían sitemas doctrinales elevados sobre determinados principios de aparente evidencia pero que, en rigor, ocultaban prejuicios gratuitos que imponían una especial interpretación de los hechos asumidos por esos sistemas. Por tanto, si Merleau-Ponty hace de la percepción un asunto clave en su obra, lo hace prescindiendo de interpretaciones que, como la conductista, introduzcan el supuesto de que la sensación es el efecto de un estímulo concebido a tenor de determinadas hipótesis físicas; o es ajeno a cualquier asociacionismo que resuelva la percepción en un complejo de *sense data* yuxtapuestos. Cualquiera de estas interpretaciones se monta sobre doctrinas que suponen a su vez principios mecanicistas de cuya fiabilidad nos ha hecho desconfiar el curso de la filosofía de los últimos tiempos. En el fondo de esos intentos se halla el dualismo cartesiano que postula la individualidad de la sustancia espiritual que se adjudica a

Escaneado con CamScanner

cada hombre y que adquiere conocimiento de un mundo «exterior» cuando la impresiona una realidad material que, por su misma materialidad, tiene que ser diferente de las afecciones que provoca en el espíritu. Por otra parte, la «distinción» exigida a las ideas o afecciones mentales para que fuesen evidentes imponía el modelo de su asociación como conglomerado de elementos que apenas mantenían entre sí otro vínculo que el de su coexistencia en la mente.

En rigor, con todo ello la filosofía de antaño tergiversaba lo que aparece primariamente como una percepción. Buscando sus dimensiones radicales suprimía lo que se muestra esencialmente en todo proceso perceptivo y las sustituía, acuciada por sus prejuicios, por otras que, en definitiva, eran incapaces de reconstruir la totalidad de las experiencias de las cosas percibidas. O establecía un corte drástico entre lo sensible y la intelección, atribuyendo a ésta una extraña capacidad para dar de sí significaciones añadidas a los complejos de datos sentidos.

La exploración fenomenológica de la percepción que realiza Merleau-Ponty es más sencilla en definitiva, pues se limita a constatar lo que está ahí, en el campo de la experiencia que tenemos del mundo. Su complejidad reside más bien en la supresión de tópicos y convicciones que la tradición filosófica ha convertido en aparentes evidencias; es decir, en la liberación de prejuicios que, pretendiendo clarificar las cosas, las conducía a callejones sin salida. A estas alturas, en pleno siglo XX, no es fácil volver a las cosas mismas, dejando fuera de juego hábitos filosóficos dogmáticamente aceptados durante más de dos milenios. Pero si se logra prescindir de esos supuestos, la percepción aparece como la presencia inmediata de las cosas materiales que integran el mundo de que se tiene experiencia y que se hacen presentes ante el cuerpo propio que las percibe dentro de un repertorio variado de formas de conducta. Adviértase que lo que así se pone de manifiesto es algo previo a cualquier interpretación científica. No se trata de negar valor a la Ciencia, sino de señalar simplemente que sus hallazgos son posteriores a

Escaneado con CamScanner

una experiencia primaria que tenemos de las cosas. Lo que importa es poner de manifiesto las estructuras fundamentales de esa experiencia percibiente, liberándola de todo prejuicio o superstición incorporados a lo que se opina habitualmente, de todo punto de vista adoptado por sistemas filosóficos pretéritos o de todo residuo del saber científico que se haya infiltrado en las creencias cotidianas. Si con ello la exploración fenomenológica se libera de una diversidad de supuestos que gravitan sobre lo que se piensa de las cosas, gana en cambio una riqueza de detalles, de matices, que habían quedado ocultos bajo esos prejuicios habituales.

Si se logra esa liberación de supuestos y se adopta una actitud puramente descriptiva, hay que señalar que el fenómeno radical de la percepción no consiste en un amasijo de datos sensibles al que se añadan otros procedentes de distintas formas de conocimiento o de conducta, como sería la intelectual y la emotiva, la convivencia social, etc. La percepción es un fenómeno complejo en el que está trabado sin solución de continuidad un panorama de cosas percibidas que forman el fondo sobre el que percibimos una determinada; su presencia está organizada en formas variadas de estructuras en las que diferentes totalidades, hasta culminar en la del *mundo*, arropan al objeto concreto que se recorta como centro de ese campo. En la presencia percibida de cada cosa gravita la de ese conjunto de totalidades que, por ello mismo, le da sentido o la hace significativa. El sentido no es un elemento añadido a lo puramente sensible por un acto ulterior de pensamiento: el árbol *tiene* sentido por su simple pertenencia al bosque, al monte o al jardín, por su emergencia del suelo y su ascenso en el cielo visible. La significación es solidaria del color o del sonido como lo es el orden de lo sentido en los mosaicos de luz o en las escalas sonoras en que se presenta. Más aún, *es* ese mismo orden con que se distribuye la presencia de las cosas percibidas. Y si todo el campo de lo percibido tiene el sentido de ser un *mundo*, es porque su totalidad constituye un conjunto trabado en el que, con diferentes

Escaneado con CamScanner

contenidos, aparece una distribución espacial y temporal de situaciones mundanas.

Pero ese panorama mundano no es tal si no acaece ante un sujeto que lo observa a la par que realiza cualquier otra actividad. Un mundo desvinculado de toda conducta humana, que no esté siendo contemplado, imaginado, pensado, trabajado o simplemente mentado, es una quimera. Pero correlativamente, un sujeto que no esté realizando una conducta de cualquier tipo, proyectada sobre una situación mundana, es también otra ficción absurda. La aparición del mundo está fundida con la actividad del hombre que en él se vuelca, en la misma medida en que esa conducta sólo puede ser determinada en términos mundanos, precisando cuál es la configuración del mundo correspondiente. Bien entendido que no se trata de un mundo absoluto, depurado de toda contaminación humana, sino precisamente del mundo que es imaginado, visto, trabajado, pensado, etc., y que lleva en su trama objetiva el sello de esas actividades. Por consiguiente, sólo dentro de la unidad primordial del hombre proyectado en su mundo, o del mundo hecho patente por la conducta humana, puede distinguirse el polo mundano y el subjetivo, pero de modo tal que ambos constituyen dos vertientes de un fenómeno unitario. Si se quiere, dicho con una fórmula más cercana a Merleau-Ponty, el mundo y la conducta humana, objeto y sujeto, son sólo momentos de un fenómeno *ambiguo*, del que no cabe desprender ninguno de sus componentes, dejándolo limpio de toda adherencia del otro. Con otras palabras, la teoría de Merleau-Ponty de lo objetivo y lo subjetivo queda muy lejos de cualquier dualismo que, como el cartesiano o el de Sartre, acentúe la contraposición de ambos polos y se sienta obligado a explicar su unión como algo posterior a su distinción. Por el contrario, Merleau-Ponty subraya la síntesis inicial de la conducta humana y de sus situaciones mundanas; sólo después, sin anular su mutua dependencia y compenetración, se consagra a distinguirlas como momentos de un fenómeno primordial.

Ahora bien, si por ambigüedad entendemos el rechazo

Escaneado con CamScanner

de las antítesis absolutas, de las distinciones radicales (como podrían ser la de sujeto y objeto, *res cogitans* y *res extensa* o *pour-soi* y *ensoi*), la que concierne a la percepción como fenómeno básico va más allá. Su interpretación por parte de Merleau-Ponty supone también una superación de la contraposición entre entendimiento y sensibilidad. O, dicho de otra manera, el fenómeno de la percepción es de suyo intelección y captación sensible íntimamente compenetrados. El rechazo de esta nueva dualidad estaba implícito en la crítica de la teoría conductista del estímulo y respuesta sensible, o en el abandono del asociacionismo de los *sense data*, elementos desprovistos de toda significación inteligible y que requieren la adición de un juicio o de un acto intelectual para adquirir sentido. Como ya se adelantó más arriba, lo sensible se da siempre estructurado en forma de siluetas que destacan sobre un fondo; y esa articulación de los elementos que integran las siluetas percibidas y la que éstas poseen con el fondo que las abarca es de por sí lo que llamamos una significación.

Pero la ambigüedad de lo sensible-inteligible se complica o enriquece con su inserción en la ambigüedad general que concierne a lo objetivo y subjetivo. Pues los objetos que son significativos por constituir complejos de todos y partes o de formas recortadas sobre un fondo son, desde la perspectiva de esa segunda ambigüedad, el panorama íntimamente fundido con una conducta que lo presencia y que, de maneras diversas, es esencialmente una actividad que se realiza hablando. Es decir, la significación que pudieran tener las formas sensibles por su propia organización acaece dentro de unas formas de conducta que hace de los objetos algo hablado, pero que, con ello, enriquece a esos objetos con la significación que les corresponde en la medida en que el lenguaje es expresivo de las diversas actividades humanas. El árbol percibido tenía significación en tanto que sus diversas partes formaban un conjunto organizado que se hincaba en el suelo y se erguía en el cielo azul. Pero ese árbol es también algo disfrutado por su sombra, o talado para

Escaneado con CamScanner

su aprovechamiento industrial. Y, en cualquiera de esos casos, es un objeto que lleva impresa la formulación verbal por la que se le denomina *árbol* y con la que se enuncian esas diversas caracterizaciones que corresponden a las actividades que lo presencian y que lo constituyen como objeto hablado. Con todo ello, el objeto percibido enriquece su primaria significación como conjunto de partes integrantes de diversas totalidades con la que es propia del lenguaje que lo expresa contribuyendo a su objetivación.

Es fácil advertir la importancia que tiene el lenguaje en la realización de la conducta humana y en el ámbito del sentido de los objetos, prolongando, por decirlo así, el que tienen las estructuras percibidas. Pues el lenguaje asume el sentido que tienen éstas cuando da cuenta de sus elementos y caracteres, pero, al mismo tiempo, expresa la conducta humana que en ellas incide y que las propone como medios o fin de sus procesos, contribuyendo así a la constitución de su sentido. Pues, al decir que un vaso de agua es refrescante, por ejemplo, no sólo constato con ese adjetivo la frescura del agua, sino que la constituyo como algo valioso o estimulante, que complace al ser bebida.

Pero lo que importa subrayar es que Merleau-Ponty interpreta el lenguaje como una actividad corpórea. Pues, en definitiva, las palabras sonoras o gráficas son fenómenos materiales (vibraciones de aire o rasgos trazados en la superficie de los cuerpos) que prolongan ciertos movimientos del cuerpo humano, proyectándolos en el mundo circundante. Con ello elude de nuevo toda distinción a rajatabla dentro del fenómeno lingüístico. Lo mismo que rehuyó la escisión entre la realidad objetiva y la conducta subjetiva, fundiendo ambas en la ambigüedad de la presencia de un mundo en el que inciden unas actividades humanas y los objetos que su ejercicio hace patentes, ahora, al tomar en consideración el lenguaje, evita toda escisión entre el aspecto perceptible o material de las palabras y unas hipotéticas significaciones que habitasen el interior de la mente. En rigor, esta am-

Escaneado con CamScanner

bigüedad del signo verbal que es, sin solución de continuidad, forma material y sentido inteligible, corrobora aquella otra ambigüedad que anulaba la diferencia entre lo objetivo y lo subjetivo. Pues la interpretación de las significaciones como contenidos mentales y de las palabras como meros hechos físicos no era sino una manifestación concreta del dualismo metafísico que contraponía el espíritu a la realidad material exterior. Y, por otra parte, si Merleau-Ponty ya reconocía una índole significativa a los contenidos percibidos, en la medida en que mostrasen una organización de todos y partes o de siluetas y fondos en las que éstas se recortan, tanto más tenía que reconocer que los signos verbales son de suyo significativos, sin aditamento de elementos conceptuales. Pues el lenguaje organiza estructuras tanto o más complejas que las de los objetos percibidos, máxime cuando su organización morfológica y sintáctica se prolonga con la estructura de los objetos percibidos y de la conducta humana que se expresa con la palabra pero que, al mismo tiempo, la desborda. Es decir, cada vocablo es un gesto que posee significación en tanto que remite a todo un sistema lingüístico, a unas situaciones objetivas y a unas formas de conducta en las que funciona al expresarlas. La significación es una cualidad de la actividad corpórea que es significativa por su pertenencia a formas de conducta en las que cada gesto tiene un papel en tanto que coopera a la realización de una conducta total y significa esa misma totalidad a la que pertenece. Esa misma cualidad significativa se da en los gestos verbales y en los objetos que, por formar el campo de esa conducta, son piezas de su realización. Por tanto, si se atribuye significación al mero signo verbal que asume la que es propia de las estructuras percibidas o de la conducta que lo anima, pero eludiendo con todo ello la adición de un contenido conceptual que procediese de la mente, no se trata de identificarla con el signo como una entidad inerte, cuya materialidad se pudiera concebir desvinculada de la actividad humana. La palabra es significativa en tanto que está en juego, movida por la

Escaneado con CamScanner

conducta que, irradiando del cuerpo que se expresa, incide en los objetos de un mundo vivido, es decir, de un mundo que, como campo de esa conducta, está animado por ella. Es un mundo cuyos elementos son medios, fines, cauces y obstáculos de esa actividad y que, por tanto, poseen la palabra como pieza de un vocabulario y de un discurso organizado sintácticamente.

Por consiguiente, se podría decir que la significación lo invade todo, sin constituir un recinto de contenidos espirituales segregados por la mente y que se adosasen a cualquier otro (sensaciones, formas de conducta o entidades materiales) que de por sí no fuese significativo. Hay sentido en la simple organización de lo percibido y en la correlativa conducta corpórea. Y lo hay de modo más manifiesto, si se quiere, en los actos que recurren a procedimientos expresivos más ostensibles, como es el lenguaje o la mímica. Por tanto, todo el ámbito de la existencia humana, en la medida en que está constituido por actividades volcadas sobre el mundo (bien sea para exponerlo o para reformarlo), que se vale de medios expresivos lingüísticos o reductibles al lenguaje verbal que dan cuenta de las estructuras objetivas y de las correspondientes formas de conducta, todo ello constituye un vasto fenómeno significativo del que sólo algunos de sus momentos, los que se expresan mediante palabras que suenan, forman el lenguaje sonoro. El resto es un lenguaje silencioso, de cuya potencia significativa se nutre, no obstante, el que se deja oír en las expresiones habladas. Ese lenguaje en silencio forma como un pensamiento callado, un silencio primordial en el que se entretejen todas las estructuras del mundo vivido y de las posibles conductas humanas. Es decir, la configuración que adquiere el sentido de las cosas cuando es formulado verbalmente presupone un infinito campo de estructuras tácitas, de formas de conducta aún no realizadas o ya pretéritas que constituye un fondo significativo ilimitado. Lo que yo diga ahora o lo que realice mediante una forma de conducta determinada es sólo una parte minúscula de una infinita serie de expresiones o de activi-

Escaneado con CamScanner

dades que, aunque no se hayan realizado, se insinúan como posibles. Hay que advertir que si en la etapa del pensamiento de Merleau-Ponty que corresponde a *Sentido y sinsentido* apenas se apunta el problema de ese lenguaje silencioso o de lo invisible que envuelve cuanto deja ver la conducta humana efectuada en un momento determinado, se hace más ostensible en los escritos que anuncian esa posible segunda etapa de su evolución doctrinal que la muerte interrumpió. En la medida en que todo ello cae fuera de lo que concierne a los artículos reunidos en el presente libro, no entraremos en la dilucidación de si esa apelación a lo invisible o a las «voces del silencio» desborda el método fenomenológico que presidió el período de los años 1942-1945. Parece plausible que la fenomenología fije los límites de lo racional y señale aquellas zonas o dimensiones ónticas que de alguna forma se insinúan más allá de los mismos; pero otra cosa es que las absolutice y eleve al rango de fundamento de lo que se nos hace visibles, que las hiperbolice hasta convertirlas en asunto primordial. Es de temer que entonces ya no se opere fenomenológicamente, sino en virtud de métodos cuya legitimidad no es cosa de valorar ahora. Máxime cuando corresponderían, en todo caso, a una etapa del pensamiento de Merleau-Ponty de la que sólo han quedado atisbos y que no es la de *Sentido y sinsentido*.

Otro asunto es que el arte constituya un lenguaje tácito, un sistema de «voces del silencio», en la medida en que no se exprese siempre con medios verbales. O que, en los casos en que la palabra forme parte de esos medios expresivos artísticos, su función estética no radique en la mera comunicación que realiza cualquier otra expresión verbal. Lo que importa subrayar ahora, teniendo en cuenta que algún artículo de los incluidos en *Sentido y sinsentido* concierne a temas artísticos, es que Merleau-Ponty entiende el arte (como la cultura en general) a tenor de su interpretación de la conducta humana y de su proyección en el mundo del modo que se acaba de esbozar. Ello supone un alejamiento de todo intento de

Escaneado con CamScanner

interpretar la obra de arte en función de criterios intelectuales, que pudiera distanciarla de su inserción en la existencia concreta del artista o del espectador. El arte no puede ser entendido fuera del fenómeno ambiguo de la existencia humana captada en su corporeidad y a través del mundo que, si bien la determina por su presencia, es configurado por el dinamismo que de ella irradia. El objeto artístico tiene sentido dentro de la fluidez dinámica de esa vida que escapa a las alternativas rígidas que pudiera proponer una visión intelectualista de la realidad. «La perspectiva vivida —dice con motivo de la pintura de Cézanne— es la de nuestra percepción, no es la perspectiva geométrica o fotográfica.» Siendo el ámbito de la obra de arte el de una realidad percibida, su sentido se constituye en virtud de la ordenación de unas estructuras sensibles que expresan el estilo de la vida del artista por medio de la configuración del mundo que él mismo modela en torno a su creación. Ésta no pretende ser una imitación de modelos ideales ni de realidades absolutas, ni la expresión de instintos extraños o de leyes de buen gusto. Es un acto de expresión que hace visibles objetos que, en ocasiones, pueden parecer insignificantes pero que, con su aparición en la obra de arte, ponen de manifiesto un sentido de la existencia que practicamos inadvertidamente en la vida cotidiana. Con el arte queda al descubierto el proyecto primordial que priva en la vida de quien lo crea y de quienes, siendo sus espectadores, lo comparten.

Por otra parte, la interpretación de la conducta humana realizada por Merleau-Ponty arrastra consigo una especial comprensión de la convivencia o de los fenómenos que dan origen a las diversas formas de sociabilidad. Desde el momento en que se elimina la interioridad de un espíritu que se sabe a sí mismo con una excepcional inmediatez o la inmanencia de unas significaciones que constituyan un pensamiento fundamentalmente privado, el prójimo deja de ser algo remoto que sólo cabe adivinar a través de sus gestos o por una empatía que resuma de alguna manera una inferencia de su intimidad a partir

Escaneado con CamScanner

de sus actos externos. En comparación con el «otro» de Sartre, radicalmente solitario en su «ser para sí», el de Merleau-Ponty es explícito y abierto, tanto como puede serlo una existencia que radica en una conducta esencialmente corpórea, expresada por gestos o por un lenguaje que, aunque se silencie en ocasiones, es de suyo patente. La índole corpórea del «otro» hace visible su pensamiento, sus intenciones y recuerdos, en la medida en que todo ello consiste en un discurso hablado o en una conducta corporeizada que, en cuanto tal, carece de una intimidad específica. Tanto más si esa conducta está enraizada en un mundo que es participado por todos aquellos que coexisten en una época y en una situación determinadas. Sobre esta atmósfera de intersubjetividad decidida por la que tiene el lenguaje y el mundo hablado, pueden acaecer las crisis de convivencia que hagan del «otro» un enemigo, un amo o un siervo, un ser lejano separado por distancias espaciales o temporales, aislado por deficiencias en su comunicación. Estas crisis pueden ser muy frecuentes, pero no suponen, en todo caso, un aislamiento radical propio de unas mentes fundamentalmente solitarias. Toda la amplitud y gravedad que pueda tener la lucha de clases en los tiempos modernos o enfrentamientos tales como los que supuso la última guerra mundial no suponen una incomunicación insuperable. Deben ser entendidos como fenómenos morbosos que pueden extenderse, como una epidemia, hasta los últimos rincones del planeta, pero que son vencibles en la medida en que se constituyen sobre una inmediatez de la existencia del prójimo. Es decir, no significan una incomunicación absoluta que haría de la convivencia algo ilusorio o que convertiría al «otro» en un desconocido con el que es imposible un genuino entendimiento.

También es fácil de comprender que esta antropología tenía que deparar un concepto de libertad que rehuyera tanto un indeterminismo total como una negación de cualquier libre iniciativa. La ambigüedad del fenómeno originario de la intencionalidad, que funde (pero no confunde) el panorama objetivo con la conducta que se

Escaneado con CamScanner

proyecta en él, deja abierta la posibilidad de una libertad también ambigua. Pues el mundo no constituye para Merleau-Ponty (como era el caso de Sartre) un campo de entidades separadas de la decisión subjetiva por un corte absoluto que, por consiguiente, dejara a ésta última dueña de sus actos, totalmente incondicionados por cualquier instancia ajena. Para Merleau-Ponty el acto libre cuenta con la peculiaridad de la actividad corpórea, cuya espontaneidad hace posible una iniciativa libre. Pero esa iniciativa no se mueve con total independencia de los objetos. Se ejerce en situaciones que no son elegidas ni decididas por opciones que operen en el vacío. Esas situaciones pueden ser cambiadas, incluso rechazadas, en tanto que la conducta cuenta con una corporeidad que incide en ellas, pero que no está atada por exigencias ineludibles que de ellas emanen. Ahora bien, sea el que se quiera el margen de esa espontaniedad operatoria de la conducta corpórea (bien entendido que el pensamiento constituido por el lenguaje forma parte de ella) ha de moverse necesariamente a partir de los elementos que integren esas situaciones o aquellas otras que las reemplacen. Nuestra existencia no parte nunca de cero, ni, por consiguiente, de una elección absoluta. Si el mundo objetivo es un momento abstracto de la existencia humana, también lo es la espontaneidad que radica en el propio cuerpo y en las formas de conducta expresiva que en él radican. Por tanto, sería contradictorio dar un valor absoluto a cualquiera de esos momentos, adoptando un determinismo total o proclamando una plena indeterminación de los actos libres. La posibilidad que tenemos de suicidarnos, optando por una negación radical de nuestro ser, no significa que esa opción absoluta presida nuestros actos en cualquiera de sus situaciones. Pues el hecho de que rehusemos la aniquilación que conlleva el suicidio significa que optamos por el condicionamiento relativo de las situaciones con que nos comprometemos. Se podría decir que el rechazo del suicidio equivale a que, desde ese momento, nuestra libertad ha de operar limitada por las situaciones en que está comprometida.

Escaneado con CamScanner

09 JUL 1997.

Bien entendido que es un compromiso que deja un campo libre para el juego de las futuras opciones, pero dentro de unas limitaciones que dependen de esas mismas situaciones y que hacen de la libertad uno más de los caracteres ambiguos de nuestra condición humana.

Desde estos supuestos pueden comprenderse mejor las alternativas por que pasaron las relaciones de Merleau-Ponty con Sartre o con el marxismo (de las que dan testimonio algunos de los artículos contenidos en *Sentido y sinsentido*). En síntesis se puede creer que, si sus doctrinas ofrecían rasgos afines al existencialismo del primero y al materialismo dialáctico del segundo, también poseían otros que hacían problemática su avenencia y explican que, en definitiva, se produjera una ruptura.

En lo que concierne a Sartre, es obvio que su pensamiento se desarrolló paralelamente al de Merleau-Ponty partiendo de una base común, el método fenomenológico, y en torno a un mismo problema central, el de la existencia humana. Al menos en la etapa inicial del despliegue doctrinal de ambos autores, la que podría situarse en el año 1945, es manifiesto que sus indagaciones se consagraron a una dilucidación fenomenológica de aquellas actividades humanas que pueden ser consideradas como genuino dato originario de lo que el hombre es y conoce; es decir, como fenómeno que, dándose por sí mismos de modo inmediato, subyacen a toda construcción científica o cultural, a todo lo que el hombre crea por medio de procesos científicos, literarios, míticos o en virtud de cualquier otra potencia generadora de lo que constituye la cultura, en el sentido más amplio de la palabra. Y, desarrollando en definitiva el concepto husserliano de intencionalidad, ambos fijaron en la existencia del hombre el campo primario del análisis fenomenológico. Pues en la existencia del hombre, distendida intencionalmente en el mundo, acaece la presencia originaria de las estructuras objetivas que son tematizadas por la interpretación fenomenológica y el despliegue de aquellas actividades que hacen posible la presencia de los objetos.

Sin embargo, la fenomenología de Merleau-Ponty se

Escaneado con CamScanner

diferenció notablemente de la de Sartre. Mientras éste trabajó de un modo que, con cierta vaguedad, podría ser considerado más próximo al primer Husserl, es decir, a la fenomenología que se centraba en el análisis de las actividades de la conciencia, por considerarlas primordiales para la constitución de los correspondientes objetos, en cambio Merleau-Ponty, mejor conocedor de los escritos inéditos de Husserl, se dejó influir por los de su última etapa, es decir, por aquellos que se centraron en el «mundo vivido» y por la contribución de la experiencia a la génesis de las funciones lógicas superiores. Tal vez se pueda añadir que la fenomenología de Sartre había agudizado, de un modo que no correspondía exactamente al propio Husserl, la contraposición entre la conciencia (el *pour-soi* sartreano) y lo objetivo (lo *en-soi*). Pero, en definitiva, esto significaba que la fenomenología de Sartre establecía una drástica distinción entre las actividades de la conciencia y los campos objetivos correspondientes que en poco se parecía a la *ambigüedad* de Merleau-Ponty. Allí donde éste señalaba una continuidad entre lo subjetivo y los seres que integran el mundo, Sartre establecía la absoluta contraposición entre la negatividad de la conciencia y la positividad de lo *en-soi*. Y mientras el tema de la percepción, fuertemente condicionado por el concepto de la experiencia del «mundo vivido» del último Husserl, es dominante en Merleau-Ponty como ámbito de la coincidencia de la conducta humana y del mundo en que ésta se proyecta, de hecho no aparece en la obra de Sartre. Por consiguiente, no es de extrañar que a lo largo del tiempo ambos pensadores se hayan distanciado progresivamente, aunque se mantuviese una afinidad global entre sus respectivos procesos filosóficos.

Esta progresiva separación se vio fomentada por la discrepancia creciente de sus actitudes con respecto al marxismo. También aquí se puede señalar un punto de partida coincidente. Cabría considerar que la fenomenología deparaba una perspectiva desde la que el marxismo tenía que aparecer como un movimiento filosófico positivo. En último término, fenomenólogos y marxistas han

Escaneado con CamScanner

compartido un común recelo ante las filosofías especulativas que, como construcciones doctrinales, se apartan de los fenómenos genuinos, de las infraestructuras determinantes de la actividad humana. Unos y otros han centrado su atención en la existencia del hombre, que no se define en virtud de una esencia abstracta, sino por las relaciones que constituyen la proyección del hombre en su mundo y las que deciden la convivencia humana. Si es cierto que el tema de la *praxis* cobra en el marxismo una especial coloración por su interpretación en función del trabajo, no queda demasiado lejos de la concepción de la actividad humana cultivada por la fenomenología que, si en el primer Husserl tenía un talante acentuadamente lógico, en el desarrollo posterior del movimiento se aproximó claramente a una ponderación prevaleciente de las condiciones corpóreas de la conducta del hombre y de su proyección práctica sobre un mundo constituido por objetos utilizables.

Por tanto, no es de extrañar que Merleau-Ponty y Sartre mostraran desde un comienzo un positivo interés hacia el marxismo, incrementado por la vinculación de ambos autores con la Resistencia durante la ocupación nazi de Francia y con los comunistas que lucharon en ella. Sin embargo, era previsible que con el paso del tiempo se acentuaran las discrepancias que hubiera entre ambos autores y las doctrinas marxistas, lo cual, por otra parte, debía agrandar las que se ha señalado que había entre ellos dos. Pues, si bien Sartre adoptó una postura que, todo lo revisionista y heterodoxa que se quiera, pretendía cooperar con el marxismo y depararle una fundamentación antropológica, Merleau-Ponty adoptó una actitud mucho más crítica.

Lo paradójico del caso es que la filosofía de Sartre en la etapa de *L'Être et le Néant* parecía mucho menos apropiada para cualquier avenencia con el marxismo que la de Merleau-Ponty: su exaltación de la intimidad de la libertad individual y su desconfianza para con las relaciones sociales (que falsean lo que propiamente somos y convierten al «otro» en una parodia de su genuina rea-

Escaneado con CamScanner

lidad, a la vez que hacen de la convivencia social un infierno), todo ello se avenía mal con una filosofía que hace de las relaciones sociales la esencia del hombre. En cambio, el pensamiento de Merleau-Ponty parecía más propicio para una cooperación con la filosofía marxista. Su rechazo de todo intimismo mentalista le permitía valorar las relaciones sociales de un modo similar al del marxismo. Su rechazo del concepto absoluto de libertad de Sartre le colocaba mucho más cerca de las teorías marxistas sobre los condicionamientos que determinan la conducta humana. En fin, su valoración de la percepción y de la conducta corpórea proyectada en el mundo le colocaba en un nivel propicio para ensamblar con la tendencia a lo concreto que es propia del materialismo dialéctico. Todo ello hace comprensible que en «Alrededor del marxismo» y «Marxismo y filosofía» (artículos incluidos en *Sentido y sinsentido*) pueda hablar con elogio de «la grandeza del marxismo» al desarrollar su concepto de la historia haciendo de toda ideología algo solidario de las situaciones económicas.

No obstante, en el artículo «Alrededor del marxismo» hay algo que puede dar la clave de la actitud de Merleau-Ponty en los años venideros. Se trata de su ponderación de lo que pesa la contingencia en el curso de la historia. Después de señalar que para el marxismo «los hechos históricos... forman un sistema inteligible y ofrecen un desarrollo racional», añade que «lo propio del marxismo es admitir que hay a la vez una lógica y una contingencia de la historia, que nada es absolutamente fortuito, pero también que nada es absolutamente necesario...». Ahora bien, a renglón seguido Merleau-Ponty se siente más impresionado por esa contingencia que por la necesidad histórica, admitiendo que «la dialéctica de la historia puede atascarse o desviarse hacia aventuras, dejando sin resolver los problemas que ha planteado», hasta el punto de que «no tiene sentido tratar la lucha de clases como un hecho *esencial* si no estamos seguros de que la historia efectiva es fiel a su "esencia" y que los accidentes no constituyen su trama largo tiempo o para siempre».

Escaneado con CamScanner

Estas frases pueden constituir la clave de la actitud de Merleau-Ponty respecto al marxismo. En comparación con ello los acontecimientos concretos que pudieron agudizarla (decidiendo su «amistosa separación» de Sartre), como pudo ser la guerra de Corea en 1953, o su rechazo del estalinismo, son anecdóticos y superficiales. Lo que, en rigor, distanció a Merleau-Ponty del marxismo fue su recelo ante una doctrina que pondera la *razón* dialéctica como sentido de la historia. Frente a ello la actitud de Merleau-Ponty es mucho más cauta. Domina en él la conciencia de una ambigüedad universal que pone en todas las cosas, por partes iguales, el sentido y el sinsentido. Si Merleau-Ponty no pudo aceptar cualquier decisión radical que lo adscribiera al subjetivismo o al realismo, al empirismo o al intelectualismo, al individualismo o al colectivismo, a una exaltación absoluta de la libertad o a un determinismo radical, tampoco se podía inclinar hacia una opción racionalista dialéctica en la interpretación de la historia. No se trata en modo alguno de que diese por bueno un irracionalismo historicista. Su respuesta es una ponderación positiva de lo que pesa en nuestra existencia la razón como expresión de las estructuras que rigen nuestra conducta y el mundo en que vivimos. Pero atemperada por una advertencia de que ello no puede desembocar en una profesión de fe racionalista que pretendiese que todo está sujeto a un discurso racional riguroso en el que no quepa contingencia alguna. La mera facticidad de las estructuras que detentan el sentido, así como la falta de una frontera rigurosa que separe lo mental y lo objetivo, lo sensible y lo inteligible, lo individual y lo colectivo, es decir, la vigencia por doquier de la ambigüedad, constituyen una baza en favor del sinsentido. Por ello el título del presente libro, *Sentido y sinsentido*, junto con la «ambigüedad», constituye una fórmula expresiva del estilo de la filosofía de Merleau-Ponty. Su mejor lectura la depara tal vez un texto de la *Fenomenología de la percepción*: «El racionalismo y el escepticismo se nutren de una efectiva vida de conciencia que hipócritamente ambos dan por supuesta, sin la cual no pueden ser pensados ni vi-

Escaneado con CamScanner

vidos, y en la cual no se puede decir que *todo tiene un sentido* o que *todo es sin sentido*, sino sólo que *hay sentido*. Como dice Pascal, a poco que se las presione, las doctrinas abundan en contradicciones y, sin embargo, poseen un aire de claridad, tienen sentido a primera vista. Una verdad sobre el fondo del absurdo, un absurdo que la teleología de la conciencia presume poder convertir en verdad, ése es el fenómeno originario.»

FERNANDO MONTERO
Noviembre de 1976

Escaneado con CamScanner

Desde el comienzo del siglo, muchos grandes libros han expresado la revuelta de la vida inmediata contra la razón. Todos han dicho, cada uno a su manera, que nunca los arreglos racionales de una moral, de una política, o incluso del arte podrán nada contra el fervor del instante, la eclosión de una vida individual, la «premeditación de lo desconocido».

Es preciso creer que el diálogo solitario del hombre con su voluntad no se puede tolerar por mucho tiempo: entre esos rebeldes, unos han aceptado sin condiciones la disciplina del comunista, otros la de una religión revelada, los más fieles a su juventud han separado su vida en dos; como ciudadanos, maridos, amantes o padres, se conducen según las reglas de una razón medianamente conservadora. Su revuelta se ha localizado en la literatura o en la poesía, convertidas de pronto en religión.

Es cierto que la revuelta en estado puro es insincera. En cuanto queremos algo o tomamos a los demás como testigos, es decir, en cuanto vivimos, implicamos que el mundo, en principio, está de acuerdo consigo mismo, y los demás de acuerdo con nosotros. Nacemos a la razón del mismo modo que nacemos al lenguaje. Convendría que la razón a la que llegamos no fuera aquella que habíamos abandonado tan ostensiblemente. Convendría que la experiencia de la sinrazón no fuera sencillamente olvidada. Convendría formar una nueva idea de la razón.

Ante una novela, un poema, una pintura, un film valiosos, sabemos que se ha tomado contacto con algo, algo ha sido adquirido para los hombres, y la obra comienza a emitir un mensaje ininterrumpido... Pero ni para el artista ni para el público, el sentido de la obra no puede

Escaneado con CamScanner

formularse más que por la obra misma; ni la inteligencia que la ha concebido ni la que la recibe son en absoluto dueñas de sí. Se verá, a través del ejemplo de *Cézanne*, con qué riesgo se llega a la expresión y a la comunicación. Es como un paso en la niebla, que nadie puede decir si conduce a alguna parte. Incluso nuestras matemáticas han dejado de ser largas cadenas de razón. Las entidades matemáticas no se dejan alcanzar más que por procedimientos oblicuos, métodos improvisados, tan opacos como un mineral desconocido. Más que un mundo inteligible, lo que existe son núcleos radiantes separados por zonas de oscuridad. El mundo de la cultura es discontinuo como lo es el otro, sabe también de sordas mutaciones. Existe un tiempo de la cultura, en el que las obras de arte y las de la ciencia se desgastan, aunque se trate de un tiempo más lento que el de la historia y el del mundo físico. Tanto en la obra de arte o en la teoría como en las cosas sensibles, el sentido es inseparable del signo. La expresión, por lo tanto, nunca puede darse por acabada. La más alta razón es vecina de la sinrazón.

De igual manera, si tenemos que reencontrar una moral, es preciso que lo hagamos en contacto con los conflictos que el inmoralismo ha experimentado. Tal como aparece en *L'Invitée* de Simone de Beauvoir, se trata de saber si existe para cada hombre una fórmula de conducta que le justifique ante los demás, o si, por el contrario, los hombres no son, de por sí, imperdonables unos por otros y si, en esta situación, los principios morales no son más que un modo de tranquilizarse y de escapar de las cuestiones en vez de servir para salvarse y para resolverlas. En moral como en arte, no hay ninguna solución para quien, ante todo, busca asegurar su marcha y permanecer justo en todo instante y dueño absoluto de sí mismo. No tenemos otro recurso que el movimiento espontáneo que nos ata a los demás en la desgracia y en la dicha, en el egoísmo y en la generosidad.

Por lo que respecta a la política, finalmente, la experiencia de esos treinta años nos obliga también a evocar este fondo de sinsentido sobre el que se perfila toda

Escaneado con CamScanner

Medir la tarea y el riesgo...

empresa universal y que la amenaza con el fracaso. Para generaciones de intelectuales, la política marxista ha sido la esperanza, ya que en ella los proletarios, y por ellos los hombres de todos los países, debían encontrar la manera de reconocerse y de unirse. La prehistoria iba a terminar. Había sido dicha una palabra que esperaba la respuesta de esta inmensa humanidad virtual desde siempre silenciosa. Se iba a asistir a esta novedad absoluta de un mundo donde todos los hombres cuentan. Sin embargo, no habiendo sido posible más que en un país, la política marxista ha perdido confianza en su propia audacia, ha abandonado sus propios medios proletarios y ha vuelto a los de la historia clásica: jerarquía, obediencia, mitos, desigualdad, diplomacia, policía. Terminada la guerra, se podía esperar que el espíritu del marxismo iba a reaparecer, que el movimiento de masas americanas iba a sustituir a la revolución Rusa. Esta espera está expresada aquí en varios estudios.[1] Conocida es nuestra decepción y sabido es que tenemos ante los ojos a una América casi unánime empeñada en la caza de «rojos», con las hipocresías que la crítica marxista ha desvelado en la conciencia liberal, enfrentada a una Unión Soviética que da por hecho consumado la división del mundo en dos campos de batalla, por inevitable la solución militar, por imposible cualquier renacimiento de la libertad proletaria, aun cuando aventura a los proletariados nacionales en misiones de sacrificio.

De la misma manera que Cézanne se pregunta si lo que ha salido de sus manos tiene sentido y si será comprendido, de la misma manera que un hombre de buena voluntad, considerando los conflictos de su vida, llega a dudar de que las vidas sean compatibles, el ciudadano de hoy en día no está seguro de que el mundo humano sea posible.

Sin embargo, el fracaso no es fatal. Cézanne ha ganado contra el azar. Los hombres pueden ganar también, a condición de que midan el riesgo y la tarea.

1. «Acerca del Marxismo» y «En favor de la Verdad».

Escaneado con CamScanner

I. OBRAS

Escaneado con CamScanner

Necesitaba cien sesiones de trabajo para un bodegón, ciento cincuenta sesiones de pose para un retrato. Aquello que llamamos su obra no era para él más que un ensayo y una aproximación a su pintura. En septiembre de 1906, a los 67 años de edad, y un mes antes de morir, escribe: «Me encuentro en tal estado de perturbaciones mentales, en una agitación tan grande que, por un momento, he temido que mi débil razón no resistiera más... Hoy me parece que me siento un poco mejor y que veo más clara la orientación de mis estudios. ¿Llegaré a la meta tan buscada y tan largo tiempo perseguida? Pinto siempre del natural y me parece que hago lentos progresos.» La pintura ha sido su mundo y su manera de existir. Trabaja solo, sin discípulos, sin admiración por parte de su familia, sin ser alentado por parte de los jurados. Pinta incluso la tarde del día en que muere su madre. En 1870, pinta en l'Estaque mientras los gendarmes le buscan como prófugo. Y sin embargo llega a dudar de su vocación. Al hacerse viejo, se pregunta si la novedad de su pintura no provendría de un defecto de sus ojos, si toda su vida no habría estado cimentada sobre un accidente de su cuerpo. A este esfuerzo y a esta duda responden las incertidumbres y las sandeces de sus contemporáneos. «Pintura de privadero borracho», decía un crítico en 1905. Hoy en día, C. Mauclair saca todavía argumentos contra Cézanne a partir de sus confesiones de impotencia. Durante este tiempo, sus cuadros se han esparcido por el mundo. ¿Por qué tanta incertidumbre, tanto trabajo, tantos fracasos y, de pronto, el mayor de los éxitos?

Zola, que era amigo de Cézanne desde la infancia, ha sido el primero en encontrar genio en él, y el primero en hablar de él como de un «genio abortado». Un espectador

HCS 140. 3

Escaneado con CamScanner

de la vida de Cézanne, como lo era Zola, más atento a su carácter que al sentido de su pintura, bien podía tratarla como una manifestación enfermiza.

Porque, ya desde 1852, en Aix, en el colegio Bourbon donde acababa de ingresar, Cézanne inquietaba a sus amigos por sus cóleras y sus depresiones. Siete años más tarde, decidido a ser pintor, duda de su talento y no se atreve a pedir a su padre, sombrerero y después banquero, que le mande a París. Las cartas de Zola le reprochan su inestabilidad, su debilidad, su indecisión. Va a París, pero escribe: «No hice más que cambiar de lugar y el tedio me ha seguido.» No tolera las discusiones, porque le fatigan y nunca sabe exponer sus razones. El fondo de su carácter es ansioso. Cuando tiene cuarenta y dos años, piensa que morirá joven y hace su testamento. A los cuarenta y seis, durante seis meses, experimenta una fogosa pasión, atormentada, extenuamente, cuyo desenlace nos es desconocido y de la cual no hablará jamás. A los cincuenta y uno, se retira a Aix, para encontrar la naturaleza que mejor conviene a su genio, pero también para volver a su medio infantil, junto a su madre y a su hermana. A la muerte de su madre, se apoyará en su hijo. «La vida es terrible», decía a menudo. La religión, que comienza entonces a practicar, comienza para él con el miedo a la vida y el miedo a la muerte. «Es el miedo —decía a un amigo—; me quedan cuatro días de vida sobre la tierra. ¿Y después? Creo que sobreviviré y no quiero correr el riesgo de asarme *in aeternum*.» Aunque en seguida se profundizó, el motivo inicial de su religión fue la necesidad de fijar su vida y de desentenderse de ella. Se fue volviendo cada día más tímido, desconfiado y susceptible. Va algunas veces a París, pero, al encontrarse con amigos, desde lejos les hace signos de que le dejen tranquilo. En 1903, cuando sus cuadros comienzan a venderse en París dos veces más caros que los de Monet, cuando jóvenes como Joachim Gasquet y Émile Bernard acuden a verle y a interrogarle, se tranquiliza un poco. Pero las cóleras persisten. Un niño de Aix le había golpeado sin querer pasando junto a él; desde entonces no

Escaneado con CamScanner

pudo soportar ningún contacto. Un día de su vejez, al verle tropezar, Émile Bernard le sostuvo con su mano. Cézanne se puso furioso. Mientras subía a su taller se le oía gritar que nadie le pondría «la mano encima». Fue también a causa de este terror a que nadie se inmiscuyera en su vida por lo que alejaba de su taller a las mujeres que hubieran podido servirle de modelo, de su vida a los sacerdotes a los que llamaba «pringosos», de su espíritu las teorías de Émile Bernard cuando se le hacían demasiado apremiantes.

Esta pérdida del contacto espontáneo con los hombres, esta impotencia para dominar las situaciones nuevas, su huida a un mundo de hábitos, a un medio sin problemas, esta oposición tan rígida entre la teoría y la práctica, entre los contactos humanos y su libertad de solitario, todos estos síntomas permiten hablar de una constitución enfermiza, y por ejemplo, como se ha hecho con el Greco, tratarle de esquizoide. La idea de una pintura «del natural» vendría a Cézanne de la misma debilidad. Su extrema atención a la naturaleza, al color, el carácter inhumano de su pintura (decía que un rostro debía ser pintado como un objeto), su devoción al mundo visible no serían más que una huida del mundo humano, la alienación de su humanidad.

Estas conjeturas no facilitan el sentido positivo de la obra, no puede deducirse de ellas, sin más, que su pintura sea un fenómeno de decadencia, y, como dice Nietzsche, de vida «empobrecida», o bien que esta pintura nada tiene que enseñar a un hombre realizado. Seguramente, por haber hecho demasiado caso a la psicología, en su trato personal con Cézanne, Zola y Émile Bernard han creído en un fracaso. Es posible que, a causa de sus debilidades nerviosas, Cézanne haya conseguido una forma de arte válida para todos. Abandonado a sí mismo, ha podido contemplar la naturaleza como sólo un hombre sabe hacerlo. El sentido de su obra no puede ser determinado por su vida.

Tampoco se le conocería mejor por la historia del arte, es decir, hablando de las influencias (la de los ita-

Escaneado con CamScanner

lianos y de Tintoreto, la de Delacroix, la de Courbet y de los impresionistas); ni por sus procedimientos pictóricos, ni incluso, por su propio testimonio sobre su pintura.

Sus primeros cuadros, hasta cerca de 1870, son sueños pintados, un Rapto, un Asesinato. Proceden de los sentimientos y buscan ante todo provocarlos. Se trata casi siempre de cuadros pintados a grandes trazos y proporcionan la fisonomía moral de los gestos más que su aspecto visible. A los impresionistas, y en particular a Pissarro, debe Cézanne haber concebido en seguida la pintura no como la encarnación de escenas imaginadas o la proyección de los sueños al exterior, sino como el estudio preciso de las apariencias, más como un trabajo del natural que como un trabajo de taller, y el haber abandonado la factura barroca, que busca *ante todo* captar el movimiento, por los pequeños toques yuxtapuestos y los trabados pacientes.

Sin embargo, pronto se separó de los impresionistas. El Impresionismo quería dar a través de la pintura la manera exacta como los objetos chocan con nuestra mirada y atacan nuestros sentidos. Y así, los representaba en la atmósfera en que nos los ofrece la percepción instantánea, sin contornos absolutos, ligados entre sí por la luz y el aire. Para obtener esta envoltura luminosa había que excluir las tierras, los ocres y los negros y no utilizar más que los siete colores del prisma. Para representar el color de los objetos no bastaba con transportar sobre la tela su tono local, es decir, el color que toman cuando se los aísla de lo que los rodea, era necesario tener en cuenta los fenómenos de contraste que en la naturaleza modifican los colores locales. Y aún más, cada color que vemos en la naturaleza provoca, por una especie de rebote, la visión del color complementario, y estos complementarios se exaltan. Para obtener en el cuadro, que será visto en la débil iluminación de los apartamentos, el aspecto mismo de los colores bajo el sol, es necesario poner no solamente un verde, si se trata de hierba, sino también el rojo complementario que lo hará

Escaneado con CamScanner

vibrar. Finalmente, el mismo tono local se ve descompuesto por los impresionistas. En general, es posible obtener cada color yuxtaponiendo, en lugar de mezclarlos, los colores que lo componen, lo que proporciona un tono más vibrante. De todos estos procedimientos resultaba que la tela, que de ninguna manera era comparable punto por punto con la naturaleza, restituía, por la interacción de unas partes sobre las otras, una verdad general de la impresión. Pero la pintura de la atmósfera y la división de tonos ahogaban el objeto y hacían desaparecer su propia corporeidad. La composición de la paleta de Cézanne hace presumir que se trazaba otros objetivos: en ella encontramos, no los siete colores del prisma, sino dieciocho colores, seis rojos, cinco amarillos, tres azules, tres verdes, un negro. El uso de los colores cálidos y del negro muestra que Cézanne quiere representar el objeto, reencontrarlo detrás de la atmósfera. Asimismo renuncia a la división del tono y la reemplaza por mezclas graduadas, por una escala de matices cromáticos sobre el objeto, por una modulación coloreada que sigue la forma y la luz recibida. La supresión de los contornos precisos en ciertos casos, la prioridad del color sobre el dibujo no tienen, evidentemente, el mismo sentido en Cézanne que en los impresionistas. El objeto ya no está cubierto de reflejos, perdido en sus relaciones con el aire y los demás objetos, se presenta como sordamente iluminado desde el interior, la luz emana de él, y el resultado es una impresión de solidez y de materialidad. Cézanne no renuncia, por lo demás, a hacer vibrar los colores cálidos, obtiene esta sensación con el empleo del azul.

Podríamos decir entonces que ha buscado un retorno al objeto sin abandonar la estética impresionista, que toma modelo de la naturaleza. Émile Bernard le recordaba que un cuadro, para los clásicos, exige circunscripción en los contornos, composición y distribución de las luces. Cézanne responde: «Ellos hacían un cuadro y nosotros probamos con un pedazo de naturaleza.» Dijo de los maestros que ellos «reemplazaban la realidad por la imaginación y por la abstracción que la acompaña», y de

Escaneado con CamScanner

la naturaleza que «es preciso doblegarse a esta obra perfecta. Todo nos viene de ella y por ella existimos, olvidemos el resto». Declara haber querido hacer del Impresionismo «algo sólido como el arte de los museos». Su pintura sería una paradoja: la búsqueda de la realidad sin abandonar la sensación, sin tomar otro guía que la naturaleza en su impresión inmediata, sin fijar los contornos, sin encuadrar el color con el dibujo, sin componer la perspectiva ni el cuadro. Esto es lo que Bernard llama el suicidio de Cézanne: aspira a la realidad y se prohíbe los medios para alcanzarla. Aquí radicaría la causa de sus dificultades y también de las deformaciones que aparecen en su obra principalmente entre 1870 y 1890. Los platos o las copas puestas de perfil sobre una mesa deberían ser elipses, pero los dos extremos de la elipse son gruesos y dilatados. La mesa de trabajo, en el retrato de Gustave Geffroy, se extiende hacia la parte baja del cuadro contra las leyes de la perspectiva. Abandonando el dibujo, Cézanne se habría entregado al caos de las sensaciones. Ya que las sensaciones harían zozobrar los objetos y sugerirían constantemente ilusiones, como lo hacen a veces —por ejemplo, la ilusión del movimiento de los objetos cuando balanceamos la cabeza— si el juicio no reordenara sin cesar las apariencias. Cézanne, dice Bernard, habría sumergido «la pintura en la ignorancia y su espíritu en las tinieblas».

En realidad, sólo se puede juzgar así su pintura, olvidando la mitad de lo que ha dicho y cerrando los ojos a lo que ha pintado.

En sus diálogos con Émile Bernard queda claro que Cézanne intenta siempre escapar a las alternativas preestablecidas que le son presentadas —la de los sentidos o la inteligencia, la del pintor que ve o del pintor que piensa, la de la naturaleza y la composición, del primitivismo y la tradición. «Uno debe hacerse su propia óptica —dice—, y entiendo por óptica una visión lógica, es decir, sin nada de absurdo.» «¿Se trata de nuestra naturaleza?», pregunta Bernard. Cézanne responde: «Se trata de los dos.» «¿Naturaleza y arte no son diferentes?» «Yo qui-

Escaneado con CamScanner

siera unirlos. El arte es una percepción personal. Sitúo esta percepción en la sensación y pido a la inteligencia que la organice en obra.» Pero incluso estas fórmulas conceden demasiada importancia a las nociones ordinarias de «sensibilidad», «sensación» o «inteligencia», por lo cual Cézanne no podía persuadir y por lo cual prefería pintar. En lugar de aplicar a su obra ciertas dicotomías, que por otra parte pertenecen más a las tradiciones de escuela que a los fundadores —filósofos o pintores— de estas tradiciones, más valdría ser dócil al sentido propio de su pintura que no es otro que el de ponerlas en cuestión. Cézanne no creyó tener que escoger entre sensación y pensamiento, ni tampoco entre caos y orden. No ha querido separar las cosas fijas que aparecen ante nuestra mirada y su manera fugaz de mostrársenos, ha querido pintar la materia dándose forma a sí misma, el orden que nace de una organización espontánea. No ha marcado ninguna ruptura entre «los sentidos» y «la inteligencia», sino entre el orden espontáneo de las cosas percibidas y el orden humano de las ideas y las ciencias. Percibimos cosas, nos entendemos acerca de ellas, estamos anclados en ellas y es sobre esta piedra angular de «naturaleza» que construimos ciencias. Este mundo primordial es lo que Cézanne ha querido pintar, y he aquí por qué sus cuadros dan la impresión de la naturaleza en sus orígenes, mientras que las fotografías de los mismos paisajes sugieren los trabajos de los hombres, sus comodidades, su presencia inmediata. Cézanne nunca ha querido «pintar como un primario», sino volver a poner en contacto la inteligencia, las ideas, las ciencias, la perspectiva, la tradición en contacto con este mundo natural que ellas están destinadas a comprender, ha querido confrontar con la naturaleza, como él ha dicho, las ciencias «que de ella han salido».

Las investigaciones de Cézanne en el dominio de la perspectiva descubren por su fidelidad a los fenómenos aquello que la psicología reciente iba a formular. La perspectiva vivida, la de nuestra percepción, no es la perspectiva geométrica o fotográfica: en la percepción, los ob-

Escaneado con CamScanner

jetos cercanos parecen más pequeños, los alejados mayores de como lo hacen en una fotografía, tal como sucede en el cine cuando un tren se acerca y engrandece mucho más rápidamente que un tren real en las mismas condiciones. Decir que un círculo visto oblicuamente es visto como una elipse, no es otra cosa que sustituir la percepción efectiva por el esquema de lo que deberíamos ver si fuéramos aparatos fotográficos: lo que vemos en realidad es una forma que oscila alrededor de la elipse sin *ser* una elipse. En un retrato de Mme. Cénzanne, el friso de tapicería que aparece a ambos lados del cuerpo no forma una línea recta: sabido es que si una línea pasa por debajo de una ancha franja de papel, los dos trozos visibles aparecen dislocados. La mesa de Gustave Geffroy se extiende hacia la parte baja del cuadro, sí, pero cuando nuestra vista recorre una extensa superficie, las imágenes que obtiene sucesivamente son tomadas desde distintos puntos de vista y la superficie total aparece combada. También es verdad que trasladando sobre la tela estas deformaciones, las congelo, detengo el movimiento espontáneo por el cual se apiñan unas con otras en la percepción y tienden hacia la perspectiva geométrica. Lo mismo sucede a propósito de los colores. Una rosa sobre un papel gris colorea el fondo de verde. La pintura de escuela pinta el fondo de gris, convencida que la rosa, como el objeto real, producirá el efecto de contraste. La pintura impresionista pone verde en el fondo, para obtener un contraste tan vivo como el de los objetos en pleno aire. ¿No es esto falsear la relación de los tonos? Lo sería si la cosa se detuviera aquí. Pero la tarea del pintor trata de conseguir que los demás colores del cuadro convenientemente modificados priven al verde puesto sobre el fondo de su carácter de color real. De la misma manera, el genio de Cézanne consigue que las deformaciones de la perspectiva, por la disposición de conjunto del cuadro, dejen de ser visibles por sí mismas ante una mirada global, y contribuyan solamente, como ocurre en la visión natural, a dar la impresión de un orden naciente, de un objeto que está apareciendo, que se está

Escaneado con CamScanner

aglomerando ante nuestros ojos. Algo similar ocurre con el contorno de los objetos, que, concebido como una línea que los encierra, no pertenece al mundo visible sino a la geometría. Si marcamos con un trazo el contorno de una manzana, la convertimos en una cosa, en tanto que establecemos el límite ideal hacia el cual huyen en profundidad los costados de la manzana. No señalar ningún contorno sería privar a los objetos de su identidad. Señalar uno sólo, significaría sacrificar la profundidad, es decir, las dimensiones que nos facilita la cosa, no como desplegada delante nuestro, sino de una manera llena de posibilidades reservadas y como una realidad inagotable. Por esto seguirá Cézanne con una modulación coloreada los volúmenes del objeto y marcará con trazos azules *varios* contornos. La mirada, yendo y viniendo de un contorno a otro, alcanza a ver un contorno naciente de todos ellos tal como ocurre en la percepción. No hay nada menos arbitrario que estas célebres deformaciones —deformaciones que, por otra parte, Cézanne abandonará en su último período, a partir de 1890, cuando dejará de llenar su tela de colores y dejará la factura apretada de los bodegones.

El dibujo debe, pues, proceder del color, si queremos que el mundo sea reflejado en todo su espesor, ya que es una masa sin lagunas, un organismo de colores, a través de los cuales la fuga de la perspectiva, los contornos, las rectas y las curvas se instalan como líneas de fuerza, la envoltura espacial se constituye vibrando. «El dibujo y el color ya no son algo distinto; a medida que se va pintando, se dibuja; cuanto más se armoniza el color, tanto más se va precisando el dibujo... Cuando el color alcanza su punto de máxima riqueza, la forma se encuentra en su plenitud.» Cézanne no busca *sugerir* por el color las sensaciones táctiles que proporcionarían la forma y la profundidad. En la percepción primordial, estas distinciones del tacto y de la vista son desconocidas. Quien nos enseña a distinguir nuestros sentidos es la ciencia del cuerpo humano. Lo vivido no lo reencontramos o lo construimos a partir de los datos de los sentidos, sino que se

Escaneado con CamScanner

nos ofrece de golpe como el centro de donde proceden. *Vemos* la profundidad, lo aterciopelado, la suavidad, la dureza de los objetos; Cénzanne decía incluso: su olor. Si el pintor quiere expresar el mundo, es necesario que la disposición de los colores lleve en sí misma este Todo indivisible; si no su pintura será una alusión a las cosas y no las reflejará en esta unidad imperiosa, con la presencia, con la plenitud insuperable que constituye para todos nosotros la definición de lo real. Ésta es la causa por la cual cada toque de color dado debe satisfacer una infinidad de condiciones, por la cual Cézanne meditaba a veces durante una hora antes de darlo; debe, como dice Bernard, «contender el aire, la luz, el objeto, el plano, el carácter, el dibujo, el estilo». La expresión de lo que *existe* es una tarea infinita.

Cézanne no desdeñó, de ninguna manera, la fisonomía de los objetos y de los rostros; lo que quería era alcanzarla en cuanto emerge del color. Pintar un rostro «como un objeto» no significa despojarlo de su «pensamiento». «Creo que la pintura lo interpreta —dijo Cénzanne—; el pintor no es un imbécil.» Pero esta interpretación no debe ser un pensamiento separado de la visión. «Si pinto cada pequeño azul y cada pequeño marrón, le hago mirar tal como él mira... Al diablo si no creen que, juntando un verde matizado con un rojo, puede entristecerse una boca o hacer sonreír una mejilla.» El espíritu se ve y se lee en las miradas, que no son más que conjuntos coloreados. Los otros espíritus no se nos ofrecen más que encarnados, adheridos a un rostro y unos gestos. De nada sirve oponer aquí las distinciones entre alma y cuerpo, entre pensamiento y visión, dado que Cézanne se remonta justamente hasta la experiencia primordial de la cual proceden estas nociones, experiencia que nos las facilita como inseparables. El pintor que piensa y que busca la expresión ante todo olvida el misterio, renovado cada vez que miramos a alguien, de su aparición en la naturaleza. Balzac describe en *La Peau de Chagrin* un «mantel blanco como una capa de nieve recién caída y sobre la cual se elevaban simétricamente los servicios coronados de

Escaneado con CamScanner

rubios panecillos». «Toda mi juventud —decía Cézanne— he querido pintar esto, este mantel de nieve fresca... Ahora sé muy bien que basta con *querer* pintar: se elevaban simétricamente los servicios, y: rubios panecillos. Si yo pinto "coronados", estoy perdido, ¿comprendéis? Pero si verdaderamente equilibro y matizo mis servicios y mis panecillos como en la realidad, estad seguros que las coronas, la nieve y toda su vibración aparecerán.»

Vivimos sumergidos en un medio de objetos construidos por los hombres, entre utensilios, dentro de casas, en calles y ciudades, y la mayoría de las veces no los vemos más que a través de las acciones humanas de las cuales pueden ser puntos de aplicación. Nos hemos habituado a pensar que esto es así necesariamente y que es inconmovible. La pintura de Cézanne pone en suspenso estos hábitos y revela el fondo de naturaleza inhumana en que el hombre se instala. Por esto sus personajes son extraños y como vistos por un ser de otra especie. La naturaleza en estado puro está despojada de los atributos que la preparan para ciertas comuniones animistas: el paisaje carece de viento, el agua del lago de Annecy de movimiento, los objetos son gélidos y balbuceantes como en los orígenes de la tierra. Se trata de un mundo sin familiaridad, inconfortable, que paraliza toda efusión humana. Si vamos a ver cuadros de otros pintores después de los de Cézanne, se produce una distensión, de la misma manera que después de un luto las conversaciones renovadas enmascaran la absoluta novedad y devuelven su solidez a los vivos. Pero solamente un hombre puede ser capaz de esta visión que va hasta las raíces, más allá de la humanidad constituida. Todo enseña que los animales no saben *mirar*, hundirse en las cosas sin sacar de ellas más que la verdad. Al decir que el pintor de las realidades es un simio, Émile Bernard dice exactamente lo contrario de lo que es verdad, y comprendemos cómo Cénzanne podía hacer suya la definición clásica del arte: el hombre añadido a la naturaleza.

Su pintura no niega ni la ciencia ni la tradición. En París, Cézanne iba todos los días al Louvre. Creía que se

Escaneado con CamScanner

aprende a pintar, que el estudio geométrico de los planos y de las formas es necesario. Se documentaba sobre la estructura geológica de los paisajes. Estas relaciones abstractas iban a operar en la acción del pintor, pero dirigidas al mundo visible. La anatomía y el dibujo están presentes, cuando da un toque de color, como las reglas del juego en una partida de tenis. Lo que motiva un gesto del pintor jamás puede ser la sola geometría o la sola perspectiva o las leyes de la descomposición del color o cualquier conocimiento, sea el que sea. Para todos los gestos que poco a poco construyen un cuadro no hay más que un sólo motivo, y éste es el paisaje en su plenitud absoluta —cosa que justamente Cézanne llamaba un «motivo». Comenzaba por descubrir las bases geológicas. Después dejaba de inquietarse y miraba, con los ojos muy abiertos, dice Mme. Cézanne. «Germinaba junto con el paisaje. Se trataba, olvidada ya toda ciencia, de alcanzar, *por medio* de estas ciencias, la constitución del paisaje como organismo naciente. Era necesario soldar unas con otras todas las vistas parciales que la mirada iba tomando, reunir lo que se dispersa a causa de la versatilidad de los ojos, «juntar las manos errantes de la naturaleza», dice Gasquet. «Existe un minuto del mundo que pasa, es preciso pintarlo en su realidad.» La meditación terminaba de repente. «Ya tengo mi motivo», decía Cézanne, y explicaba que el paisaje debe ceñirse ni demasiado por arriba ni demasiado por abajo, o bien mantenerse vivo dentro de una red que no deje escapar nada. Entonces atacaba la tela por todas partes a la vez, llenaba de manchas coloreadas el primer trazo de carboncillo, el esqueleto geológico. La imagen se saturaba, se ligaba, se dibujaba, se equilibraba, maduraba conjuntamente. El paisaje, decía, se piensa dentro de mí y yo soy su conciencia. Nada hay más alejado del naturalismo que esta ciencia intuitiva. El arte no es ni una imitación ni tampoco una fabricación siguiendo los deseos del instinto o del buen gusto. Es una operación de expresión. Del mismo modo que la palabra nombra, es decir, escoge en su naturaleza y sitúa delante nuestro a título de objeto reconocible aque-

Escaneado con CamScanner

llo que aparecía confusamente, el pintor, dice Gasquet, «objetiva», «proyecta», «fija». Del mismo modo que la palabra no *se parece* a lo que ella designa, la pintura no es un *trompe-l'oeil*; Cézanne, según sus propias palabras, «escribe como pintor aquello que todavía no ha sido pintado y lo convierte absolutamente en pintura». Olvidamos las apariencias viscosas, equívocas, y a través de ellas vamos directamente a las cosas que nos presentan. El pintor toma y convierte justamente en objeto visible aquello que sin él quedaría encerrado en la vida aislada de cada conciencia: la vibración de las apariencias que constituye el origen de las cosas. Para este tipo de pintor, una sola emoción es posible: la sensación de extrañeza; un sólo lirismo: el de la existencia siempre recomenzada.

Leonardo de Vinci había escogido por divisa el rigor obstinado, todas las artes poéticas clásicas dicen que la obra es difícil. Las dificultades de Cézanne —como las de Balzac o de Mallarmé— no son de la misma naturaleza. Balzac imagina, sin duda, según las indicaciones de Delacroix, un pintor que quiere expresar la vida misma sólo con los colores y guarda escondida su obra maestra. Cuando Frenhofer muere, sus amigos no encuentran más que un caos de colores, de líneas ininteligibles, una muralla de pintura. Cézanne se emocionó hasta las lágrimas leyendo *Chef-d'oeuvre inconnu* y declaró que Frenhofer era él mismo. El esfuerzo de Balzac, obsesionado también por la «realización», ayuda a comprender el de Cézanne. En *La peau de chagrin* habla de «un pensamiento a expresar», de un «sistema a construir», de una «ciencia a explicar». Pone en boca de Louis Lambert, uno de los genios malogrados de la *Comedia humana*: «...Me dirijo hacia ciertos descubrimientos...; pero ¿qué nombre puedo dar a la potencia que me ata las manos, me cierra la boca y me arrastra en sentido contrario al de mi vocación?» No basta con decir que Balzac se propuso comprender a la sociedad de su tiempo. Describir el tipo del viajante de comercio, trazar una «anatomía del cuerpo de catedráticos» o incluso fundar una sociología no era, en modo alguno, una tarea sobrehumana. Una vez nom-

Escaneado con CamScanner

bradas las fuerzas visibles, como el dinero y las pasiones, y una vez descrito su funcionamiento manifiesto, Balzac se pregunta a dónde va todo esto, cuál es su razón de ser, qué *quiere decir*, por ejemplo, esta Europa «cuya totalidad de esfuerzos tienden a no sé qué misterio de civilización», qué es lo que mantiene interiormente al mundo y hace pulular las formas visibles. Para Frenhofer, el sentido de la pintura es el mismo: «...Una mano no se refiere solamente a un cuerpo, sino que expresa y es la continuación de un pensamiento que es preciso comprender y traducir... ¡La verdadera lucha está aquí! Muchos pintores triunfan instintivamente sin conocer este tema del arte. Dibujáis una mujer y sin embargo no la veis.» Es artista quien fija y hace accesible a los más «humanos» de los hombres el espectáculo del que forman parte sin verlo.

No existe, pues, el llamado arte de adorno. Pueden fabricarse objetos agradables mezclando de otra manera ideas ya establecidas y presentando formas ya vistas. Esta pintura o esta literatura de segunda es lo que generalmente se entiende por cultura. El artista, según Balzac o según Cézanne, no se contenta con ser un animal cultivado; asume la cultura desde su principio y la fundamenta de nuevo, habla como habló el primer hombre y pinta como si jamás se hubiera pintado. La expresión no puede ser entonces la traducción de un pensamiento ya claro, puesto que los pensamientos claros son aquellos que ya han sido dichos por nosotros mismos o por los demás. La «concepción» no puede preceder a la «ejecución». Antes de la expresión no existe otra cosa que una vaga fiebre, y sólo la obra realizada y comprendida demostrará que podía encontrarse *alguna cosa* en vez de *nada*. Por estar dirigido a tomar conciencia en el fondo de una experiencia muda y solitaria sobre el cual se cimentan la cultura y el intercambio de ideas, el artista lanza su obra de la misma manera como un hombre ha lanzado la primera palabra, sin saber si esta palabra será otra cosa que un grito, si podrá desprenderse del flujo de vida individual donde nace y presentar, ya sea

Escaneado con CamScanner

a esta misma vida en su porvenir, ya sea a las mónadas que coexisten con ella, ya sea a la comunidad abierta de las mónadas futuras, la existencia independiente de un *sentido* identificable. El sentido de lo que va a decir el artista *no está* en ninguna parte, ni en las cosas, que todavía no tienen sentido, ni en sí mismo, en su vida informulada. El artista, desde la razón ya constituida, en la que se encierran los «hombres cultivados», intenta comunicar con una razón que abrazaría sus propios orígenes. Al Bernard que quería conducirle a la inteligencia humana, Cézanne responde: «Yo me inclino hacia la inteligencia del *Pater Omnipotens.*» Se inclina, en todo caso, hacia la idea o el proyecto de un Logos infinito. La incertidumbre y la soledad de Cézanne no se explican, en lo fundamental, por su constitución nerviosa, sino por la intención de su obra. La herencia podía haberle dado una gran riqueza de sensaciones, emociones fuertes, un vago sentimiento de angustia o de misterio que desorganizaran su vida voluntaria y le apartaran de los hombres; pero estos dones no constituyen una obra más que por el acto de expresión y nada aportan a las dificultades ni a las virtudes de este acto. Las dificultades de Cézanne son las de la primera palabra. Se creyó impotente porque no era omnipotente, porque no era Dios y en cambio había querido pintar el mundo, convertirlo enteramente en espectáculo, hacer *ver* de qué manera nos *toca*. Una teoría física nueva puede demostrarse, ya que la idea o el sentido que encierra queda ligado por medio del cálculo a ciertas medidas que son ya de dominio común para todos los hombres. Un pintor como Cézanne, un artista, un filósofo, tienen no sólo que crear y expresar una idea, sino también desvelar las experiencias que podrán enraizarla en las otras conciencias. Si la obra está lograda, tiene el extraño poder de enseñarse ella misma. Siguiendo las indicaciones del cuadro o del libro, estableciendo rupturas, tropezando a uno y otro lado, guiados por la confusa claridad del estilo, el lector o el espectador acaban por encontrar aquello que ha querido comunicárseles. El pintor sólo ha podido construir una imagen. Es preciso es-

Escaneado con CamScanner

perar que esta imagen se anime para los demás. Entonces la obra de arte habrá juntado estas vidas separadas, ya no existirá solamente en una de ellas como un sueño tenaz o un delirio persistente, o en el espacio como una tela llena de colores, sino que habitará indivisa en varios espíritus, presuntivamente en todo espíritu posible, como una adquisición para siempre.

Así los «factores hereditarios», las «influencias» —los accidentes de Cézanne—, son el texto que la naturaleza y la historia le han dado para que lo descifre. Ellos no proporcionan más que el sentido literal de su obra. Las creaciones del artista, del mismo modo que, por otra parte, las decisiones libres del hombre, imponen a estos datos un sentido figurado que no existía antes de ellas. Si nos parece que la vida de Cézanne llevaba en germen su obra, es porque antes hemos conocido su obra y porque vemos a través de ésta las circunstancias de su vida, cargándolas de un sentido que tomamos de la obra. Los datos de Cézanne que enumeramos y de los que hablamos como de condiciones apremiantes, si tenían que figurar en el tejido de proyectos que él era, no podían hacerlo más que proponiéndose a él como aquello que tenía que vivir y dejando indeterminada la manera como tenía que vivirlo. Tema obligado en el momento de la partida, no son, situados en la existencia que los abraza, más que el monograma y el emblema de una vida que se interpreta a sí misma libremente.

Pero entendamos bien esta libertad. Guardémonos de imaginar cualquier tipo de fuerza abstracta que superpondría sus efectos a los «datos» de la vida o que introduciría ciertas rupturas en su desarrollo. Es cierto que la vida no *explica la obra*, pero también es cierto que vida y obra comunican. La verdad es que *esta obra a realizar exigía esta vida.* Desde su inicio, la vida de Cézanne no encontraba equilibrio más que apoyándose en la obra todavía futura; la vida era el proyecto de la obra y en ella la obra se anunciaba a través de signos premonitorios que caeríamos en un error si los tomáramos como causas, pero que hacen de la obra y de la vida una sola

Escaneado con CamScanner

aventura. Ya no se trata aquí de causas ni de efectos, unas y otros se unen en la simultaneidad de un Cézanne eterno que es, a la vez, fórmula de lo que él ha querido ser y de lo que ha querido hacer. Existe una relación entre la constitución esquizoide y la obra de Cézanne, porque la obra revela un sentido metafísico de la enfermedad —la esquizoidia como reducción del mundo a la totalidad de las apariencias cuajadas y puesta en cuestión de los valores expresivos—, porque la enfermedad deja de ser un hecho absurdo y un destino para convertirse en una posibilidad general de la existencia humana cuando esta existencia afronta con todas sus consecuencias una de sus paradojas —el fenómeno de la expresión— y porque, a fin de cuentas, dentro de este sentido, es la misma cosa ser Cézanne y ser esquizoide. Resulta imposible, pues, separar la libertad creadora de los comportamientos menos deliberados que se insinuaban ya en los primeros gestos de Cézanne niño y en la manera como las cosas le afectaban. El sentido que Cézanne dará a las cosas en sus pinturas le es ya propuesto a medida que el mundo se le aparece. Este sentido, Cézanne lo ha liberado, han sido las cosas y los rostros tales como él los veía que pedían ser pintados así, y Cézanne no ha hecho más que decir lo que ellos *querían* decir. Pero entonces, ¿dónde está la libertad? Es verdad, las condiciones de una existencia no pueden determinar una conciencia más que por medio de una alteración de las razones de ser y de las jutificaciones que la conciencia se proponga, nosotros no podemos ver más que delante nuestro y bajo el aspecto de finalidades aquello que es nosotros mismos, de suerte que nuestra vida tiene siempre la forma de un proyecto o de una elección y así se nos aparece como espontánea. Pero decir que nosotros somos de entrada el objeto de un porvenir, es decir también que nuestro proyecto ha quedado detenido ya con nuestra primera manera de ser, que la elección ha sido ya realizada con nuestro primer suspiro. Si nada nos constriñe desde fuera es porque nosotros somos todo nuestro exterior. Este Cézanne eterno que hemos visto surgir de buen principio,

Escaneado con CamScanner

que ha atraído sobre el hombre Cézanne los acontecimientos y las influencias que se creen exteriores a él y que marcaba todo lo que le ha sucedido, esta actitud hacia los hombres y hacia el mundo, actitud que no había sido deliberada, libre frente a las causas externas, ¿puede decirse que sea libre frente a sí misma? ¿Acaso la elección no ha sido rechazada de este lado de la vida y existe elección donde no hay todavía un campo de posibles claramente articulado, sino un solo probable y como una sola tentación? Si desde mi nacimiento yo soy proyecto, imposible de distinguir en mí lo dado y lo creado, resulta imposible designar un solo gesto que no sea sino hereditario o innato y que no sea espontáneo —así como también un solo gesto que sea absolutamente nuevo en relación a esta manera de estar en el mundo que soy yo desde el principio. Es lo mismo decir que nuestra vida es toda construida o toda dada. Si existe una verdadera libertad, no puede ser de otra manera que en el curso de la vida, a través de una superación de nuestra situación de partida, y, sin embargo, sin que dejemos de ser el mismo —éste es el problema. Dos cosas son ciertas a propósito de la libertad: que nunca estamos determinados y que a la vez, no cambiamos nunca. Es decir, que, retrospectivamente, siempre podremos hallar en nuestro pasado el anuncio de lo que hemos sido después. Es tarea nuestra comprender estas dos cosas a la vez y entender de qué manera la libertad nace en nosotros sin romper nuestros lazos con el mundo.

Siempre existen lazos, incluso y ante todo cuando rehusamos tal existencia. Valéry ha descrito, a partir de los cuadros de Vinci, un monstruo de libertad pura, sin queridas, sin acreedor, sin anécdotas, sin aventuras. Ningún sueño le enmascara las cosas tal como son, ningún sobreentendido guía sus certidumbres y no lee su destino en alguna imagen favorita como el abismo de Pascal. No, ha luchado contra los monstruos, ha comprendido sus resortes, los ha desarmado con la atención y los ha reducido a la condición de cosas conocidas. «Nada más libre, es decir, nada menos humano, que sus juicios sobre

Escaneado con CamScanner

el amor, sobre la muerte. Nos los deja adivinar a través de algunos fragmentos de sus cuadernos. "El amor en su furor (dice más o menos) es cosa tan fea que la raza humana se extinguiría —*la natura si perderebbe*— si aquellos que lo hacen se vieran." Este desprecio queda acusado por diversos croquis, ya que el colmo del desprecio hacia ciertas cosas consiste en examinarlas tranquilamente. Dibuja aquí y allá uniones anatómicas, cortes espantosos en situación de hacer el amor»,[1] es dueño absoluto de sus posibilidades, hace lo que quiere, pasa cuando gusta del conocimiento a la vida con una elegancia suprema. Nada ha hecho sin saber lo que hacía, y la operación del arte, al igual que el acto de respirar o de vivir, no va más allá de su conocimiento. Ha hallado la «actitud central» a partir de la cual es igualmente posible conocer, actuar y crear, puesto que la acción y la vida, convertidas en ejercicios, no son en absoluto contrarias a la independencia del conocimiento. Leonardo es una «potencia intelectual», es «el hombre del espíritu».

Observemos mejor. Ninguna revelación existe para Leonardo. Ningún abismo abierto a su derecha, dice Valéry. Sin duda. Pero en *Santa Ana, la Virgen y el Niño* existe este manto que dibuja un buitre y que termina junto al rostro del Niño. Existe este fragmento sobre el vuelo de las aves donde Leonardo se interrumpe varias veces para seguir un recuerdo de infancia: «Parece como si me hallara predestinado a ocuparme particularmente del buitre, pues uno de los primeros recuerdos de mi infancia es el de que, hallándome en la cuna, un buitre se acercó hasta mí, abrió mi boca con su cola y me golpeó con ella varias veces entre los labios.»[2] De tal manera que esta misma conciencia transparente tiene su enigma: saber si se trata de un verdadero recuerdo de infancia o de un fantasma de la edad madura. Esta conciencia no partía

1. «Introduction à la méthode de Léonard de Vinci», *Variété*, p. 185.

2. FREUD, *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, p. 65. (Varias trad. castellanas, entre ellas en *Psicoanálisis del arte*, Madrid, Alianza, 3a. ed., 1973.)

Escaneado con CamScanner

de la nada, no se alimentaba tampoco de sí misma. Henos aquí comprometidos en una historia secreta y en una selva de símbolos. Si Freud quiere descifrar el enigma a partir de nuestros conocimientos sobre el significado del vuelo de las aves, sobre los fantasmas de *fellatio* y su relación con el período de amamantamiento, sin duda protestaremos. Pero es un hecho que los egipcios hacían del buitre el símbolo de la maternidad, dado que, creían, todos los buitres eran hembras y eran fecundados por el viento. También es un hecho que los Padres de la Iglesia se servían de esta leyenda para refutar por medio de la historia natural a aquellos que no querían creer en la maternidad de una virgen, y, es probable, que, en sus lecturas infinitas, Leonardo haya encontrado esta leyenda. Hallando en ella el símbolo de su propia suerte.

Leonardo era hijo natural de un rico notario que, en el mismo año de su nacimiento, casó con la noble Donna Albiera de la cual no tuvo descendencia y que le recogió en su casa cuando cumplió los cinco años. Sus cuatro primeros años, pues, Leonardo los pasó con su madre, la campesina abandonada, fue un niño sin padre y aprendió a conocer el mundo que le rodeaba en la sola compañía de esta madre grande y desgraciada que parecía haberle creado milagrosamente. Si en este momento recordamos que no se le conoció ninguna amante ni, incluso, ninguna pasión, que fue acusado de sodomía, pero absuelto, que su diario, mudo en lo referente a otros gastos más costosos, anota con un detalle meticuloso los costes del entierro de su madre, y también los gastos de ropa y vestidos que hizo para dos de sus discípulos, no será nada desmedido afirmar que Leonardo no amó más que a una mujer, su madre, y que este amor no dejó sitio más que para ternuras platónicas dirigidas a los muchachos que le rodeaban. Durante los cuatro años decisivos de su infancia había establecido un lazo fundamental al que no tuvo más remedio que renunciar cuando fue llamado al hogar de su padre, lazo en el que empleó todos sus recursos de amor y todo su poder de abandonarse. Ya no le quedaba más solución que emplear su sed de vivir en la investiga-

Escaneado con CamScanner

ción y en el conocimiento del mundo, y, puesto que había sido *separado*, iba a convertirse en esta potencia intelectual, este hombre del espíritu, este extranjero entre los hombres, este indiferente, incapaz de indignación, de amor o de odio inmediatos, que dejaba inacabadas sus obras de arte para entregar su tiempo a bizarros experimentos, y en quien sus contemporáneos presintieron un misterio. Todo sucede como si Leonardo jamás hubiese madurado del todo, como si todos los lugares de su corazón hubieran sido ocupados de antemano, como si el espíritu de investigación hubiera sido para él una manera de huir de la vida, como si hubiera empleado en sus primeros años todo su poder de asentimiento y como si hubiera permanecido hasta el fin fiel a su infancia. Jugaba como un niño. Vasari cuenta que «confeccionó una pasta de cera, y, mientras se paseaba, formaba con ella animales muy delicados, huecos y llenos de aire; soplaba en su interior, y volaban; salía el aire, y volvían a caer al suelo. Habiendo hallado el viñador del Belvedere un lagarto singular, Leonardo le hizo, con la piel de otros animales de la misma clase, unas alas que llenó de mercurio, de suerte que temblaban y se movían al moverse el lagarto; luego le pintó ojos, le puso cuernos y barbas, lo domesticó y lo llevaba en una cajita, asustando con él a sus amigos».[3] Del mismo modo que su padre le había abandonado, él dejaba sus obras inacabadas. Ignoraba la autoridad, y, en materia de conocimiento, no se fiaba más que de la naturaleza y de su propio juicio, como sucede a menudo con aquellos que no han sido educados en la intimidación y el poder protector del padre. O sea que incluso este puro poder de examen, esta soledad, esta curiosidad que definen el espíritu no se han establecido en Leonardo de Vinci más que en relación con su historia. En el colmo de la libertad, él es, por esta misma causa, el niño que ha sido, y si está separado de algo es porque está atado a todo lo demás. Convertirse en pura conciencia es también una manera de tomar posiciones frente al mundo y

3. *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, p. 189.

Escaneado con CamScanner

frente a los demás, y esta manera Leonardo la ha aprendido asumiendo la situación que le había sido creada por su nacimiento y por su infancia. No existe ninguna conciencia que no sea conducida por su compromiso primordial en la vida y por la forma de este compromiso.

Lo que pudiera haber de arbitrario en las *explicaciones* de Freud no serviría en nada para desacreditar en este caso la *intuición psicoanalítica*. Más de una vez, el lector se ha detenido por la falta de pruebas. ¿Por qué esto sí y aquello no? La cuestión parece imponerse tanto más cuanto Freud facilita a menudo varias interpretaciones, siendo cada símbolo, según Freud, «predeterminado». Además está bien claro que una doctrina que hace intervenir la sexualidad en todas partes no podría, según las reglas de la lógica inductiva, establecer su eficacia en parte alguna, ya que se priva de toda contraprueba excluyendo de entrada cualquier caso diferencial. Ésta es la manera de triunfar sobre el psicoanálisis, pero solamente sobre el papel. Ya que las sugerencias del psicoanalista, si bien jamás pueden ser probadas, tampoco pueden ser eliminadas: ¿Cómo imputar al azar las complejas relaciones que el psicoanalista descubre entre el niño y el adulto? ¿Cómo negar que el psicoanálisis nos ha enseñado a apercibir, a lo largo de una vida, ciertos ecos y alusiones, interrupciones y reanudaciones, un encadenamiento que no osaríamos poner en duda si Freud hubiera construido sobre ella una correcta teoría? El psicoanálisis no está hecho para darnos, como las ciencias de la naturaleza, relaciones necesarias de causa a efecto, sino para indicarnos ciertas relaciones de motivación que, por principio, son simplemente posibles. No es preciso figurarnos el fantasma del buitre en Leonardo, con el pasado infantil que dicho fantasma recubre, como una fuerza que determinó su porvenir. Es más bien, como la palabra del augur, un símbolo ambiguo que se aplica de antemano a varias líneas de sucesos posibles. De una manera más precisa: el nacimiento y el pasado definen para cada vida categorías o dimensiones fundamentales que no imponen ningún acto en particular, pero que se leen o se

Escaneado con CamScanner

reencuentran en todos. Tanto si Leonardo cede a su infancia como si quiere escapar de ella, no dejará de ser lo que ha sido. Incluso las decisiones que nos transforman han sido siempre tomadas en vista de una situación de hecho; una situación de hecho puede muy bien ser aceptada o rehusada, pero no puede dejar de alimentar nuestro impulso y de ser ella misma, para nosotros, en tanto situación «a aceptar» o «a rehusar», la encarnación del valor que nosotros le otorgamos. Si el objeto del psicoanálisis es describir este cambio entre el porvenir y el pasado y mostrar cómo cada vida sueña tomando como base unos enigmas cuyo sentido final no está escrito de antemano en ninguna parte, entonces no tenemos que exigirle el rigor inductivo. La ensoñación hermenéutica del psicoanalista, que multiplica las comunicaciones de nosotros con nosotros mismos, toma la sexualidad como símbolo de la existencia y la existencia como símbolo de la sexualidad, busca el sentido del porvenir en el pasado y el sentido del pasado en el porvenir, está, más que una inducción rigurosa, adaptada al movimiento circular de nuestra vida, que apoya su porvenir en su pasado, su pasado en su porvenir, y donde todo lo simboliza todo. El psicoanálisis no hace imposible la libertad, nos enseña a concebirla concretamente, como una creadora reanudación de nosotros mismos, siempre fiel al fin y al cabo a nosotros mismos.

Es pues verdad, a la vez, que la vida de un autor no nos enseña nada y que, si sabemos leer en ella, en ella lo encontraremos todo, ya que está abierta sobre la obra. De la misma manera que observamos los movimientos de algún animal desconocido sin comprender la ley que los habita y los gobierna, así también los testigos de Cézanne no adivinan las transmutaciones que hace sufrir a los acontecimientos y a las experiencias, no son más que ciegos frente a *su* significación, frente a este resplandor venido de ninguna parte que por momentos le envuelve. Pero ni tan sólo él está en el centro de sí mismo, nueve de cada diez días no ve otra cosa a su alrededor que la miseria de su vida empírica y de sus ensayos frustrados,

Escaneado con CamScanner

restos de una fiesta desconocida. Solo en el mundo, una vez más, sobre una tela, con los colores, debe realizar su libertad. Y la prueba de su valor debe esperarla de los demás, de su asentimiento. He aquí por qué interroga este cuadro que nace de sus manos, acecha las miradas de los otros puestas sobre su tela. He aquí por qué jamás dejó de trabajar. Y es que nunca abandonamos nuestra vida. No vemos jamás ni la idea ni la libertad cara a cara.

Escaneado con CamScanner

La novela y la metafísica

«—Lo que me sorprende es que te veas afectada de una manera tan concreta por una situación metafísica.

—Es que se trata de algo concreto —dijo Françoise—, está en juego todo el sentido de mi vida.

—No digo que no sea algo concreto —dijo Pierre—. De todas formas es excepcional este poder que tienes de vivir con cuerpo y alma una idea.»

S. DE BEAUVOIR, *L'invitée*

I

La obra de un gran novelista está siempre sostenida por dos o tres ideas filosóficas. Por ejemplo, el Yo y la Libertad en Stendhal, en Balzac el misterio de la historia como aparición de un sentido en el azar de los acontecimientos, en Proust el pasado envolviendo el presente y la presencia del tiempo perdido. La función del novelista no es la de tematizar estas ideas, sino la de hacerlas existir delante de nosotros como si fueran cosas. No es el papel de Stendhal discurrir sobre la subjetividad, le basta con hacérnosla presente.[1] Pero, y es realmente sorprendente, cuando los escritores se interesan deliberadamente en las filosofías, reconocen muy mal a sus parientes: Stendhal elogia a los ideólogos, Balzac compromete sus puntos de vista sobre las relaciones expresivas del alma y del cuerpo, de la economía y de la civilización, formu-

1. Así lo hace en *Le Rouge et le Noir*: «Sólo yo sé lo que hubiera podido hacer... para los demás yo no soy a lo sumo más que un PUEDE SER.» «Si, esta mañana, en el momento en que la muerte me parecía tan horrible, se me hubiera advertido de la ejecución, la mirada del público hubiera sido un aguijón de gloria... Algunas personas clarividentes, si es que las hay entre estos provincianos, hubieran podido adivinar mi debilidad... pero nadie la *hubiera visto*.»

Escaneado con CamScanner

lándolas en el lenguaje del espiritismo. Proust traduce su intuición del tiempo, ya en una filosofía relativista y escéptica, ya en esperanzas de inmortalidad que igualmente la deforman. Valéry desaprueba a los filósofos que querían anexionarse al menos la *Introducción à la méthode de Léonard de Vinci.* Todo ha sucedido durante largo tiempo como si entre la filosofía y la literatura existieran no solamente diferencias técnicas referentes a la manera de expresarse, sino también una diferencia de objeto.

Sin embargo, desde finales del siglo XIX, filosofía y literatura establecen relaciones cada vez más estrechas. El primer signo de este acercamiento es la aparición de obras y maneras de expresión híbridas que participan a la vez del diario íntimo, del tratado de filosofía y de los diálogos, de las cuales la obra de Péguy es un buen ejemplo. ¿Por qué, a partir de ahora, un escritor necesita para expresarse referencias filosóficas, políticas y literarias a la vez? Porque ha sido abierta una nueva dimensión de búsqueda. «Toda persona tiene una metafísica, patente o latente, y si no, no existe.»[2] En las obras del espíritu siempre se ha tratado de fijar una posición frente al mundo, y de esta posición la literatura, la filosofía y la política no son más que aspectos y expresiones distintos; lo que pasa es que ahora se hace expresamente. No hemos esperado la introducción en Francia de la filosofía existencial para definir toda vida como una metafísica latente y toda metafísica como una explicitación de la vida humana.

Esto mismo atestigua la necesidad y la importancia históricas de esta filosofía. Filosofía que es la toma de conciencia de un movimiento más antiguo que ella, cuyo sentido revela y cuya cadencia acelera. La metafísica clásica ha podido pasar por una especialidad ajena a la literatura porque siempre ha funcionado sobre un fondo de racionalismo incontestado y porque siempre ha estado convencida de poder explicar el mundo y la vida humana a través de una organización de conceptos. Se trataba

2. PÉGUY, *Notre Jeunesse.*

Escaneado con CamScanner

menos de una explicitación que de una explicación de la vida o de una reflexión sobre ella. Lo que Platón dijo de la *identidad* y de la *alteridad* se aplica sin duda a las relaciones del yo y del otro; lo que Descartes dijo de Dios como identidad de la esencia y de la existencia concierne, en cierto modo, al hombre, concierne en todo caso a este fondo de la subjetividad donde el reconocimiento de Dios y el del pensamiento por sí mismo no se distinguen en absoluto. Lo que Kant dijo de la Conciencia nos atañe todavía de una manera más directa. Pero en verdad Platón habla de *identidad* y *alteridad,* Descartes acaba por hablar de Dios y Kant habla de la conciencia, y ninguno habla realmente de este otro que existe frente a mí ni de este yo que yo soy. A pesar de los más audaces inicios (como, por ejemplo, en Descartes) los filósofos acababan siempre por representarse su propia existencia, ya sea sobre un teatro trascendente, ya como momento de una dialéctica, ya a través de conceptos, del mismo modo que los primitivos se la representaban y la proyectaban en los mitos. La metafísica en el hombre se superponía a una robusta naturaleza humana que era gobernada según recetas comprobadas y que jamás era puesta en cuestión en los dramas completamente abstractos de la reflexión.

Todo cambia cuando una filosofía fenomenológica o existencial se propone no explicar el mundo o descubrir sus «condiciones de posibilidad», sino formular una experiencia del mundo, un contacto *con* el mundo que precede todo razonamiento *sobre* el mundo. De ahora en adelante lo que haya de metafísico en el hombre ya no puede ser referido a ningún más allá de su ser empírico —a Dios, a la Conciencia—; el hombre es metafísica en su mismo ser, en sus amores, en sus odios, en su historia individual o colectiva, y la metafísica ya no es, como decía Descartes, la ocupación de algunas horas al mes; la metafísica está presente, como pensaba Pascal, en el más pequeño de los movimientos del corazón.

Desde este momento la tarea de la literatura y la de la filosofía ya no pueden andar separadas. Cuando se trata de dar voz a la experiencia del mundo y de mostrar

Escaneado con CamScanner

cómo la conciencia se escapa por el mundo, uno no puede ya jactarse de conseguir una transparencia perfecta de la expresión. La expresión filosófica asume las mismas ambigüedades que la expresión literaria, puesto que el mundo está hecho de tal modo que no puede ser expresado más que a través de «historias» y mostrado como con el dedo. Ya no veremos solamente aparecer maneras de expresión híbridas, sino que la novela y el teatro serán cada vez más metafísicos, incluso si no emplean ni una sola palabra del vocabulario filosófico. Por otra parte, una literatura metafísica será necesariamente, en cierto sentido, una literatura amoral. Pues ya no existe naturaleza humana alguna sobre la que fundamentarse. En cada una de las conductas del hombre, la invasión de lo metafísico hace explotar aquello que no era más que una «vieja costumbre».

El desarrollo de una literatura metafísica, el fin de una literatura «moral», he aquí lo que significa, por ejemplo, *L'invitée* de Simone de Beauvoir. Siguiendo este ejemplo, examinemos más de cerca el fenómeno, y puesto que los personajes del libro han despertado en la crítica literaria reproches de inmoralidad, veamos si no existe una «verdadera moral» más allá de la «moral» de la que ellos se burlan.

II

Existe en la condición de ser consciente un perpetuo malestar. En el momento en que percibo una cosa, me doy cuenta de que ya estaba allí antes que yo, fuera de mi campo de visión. Un horizonte infinito de cosas posibles rodea el pequeño número de las que tengo al alcance de la mano. Un silbido de locomotora en la noche, la sala de teatro vacía donde entro, hacen aparecer, en el tiempo de un relámpago, estas cosas que existen en todas partes y que están dispuestas para la percepción, espectáculos que nadie contempla, tinieblas repletas de seres. Incluso las cosas que me rodean me exceden a condición de que interrumpa mi comercio habitual con ellas y de

Escaneado con CamScanner

que las vuelva a encontrar, más acá del mundo humano o simplemente viviente, bajo su aspecto de cosas naturales. Una vieja chaqueta dejada sobre una silla en el silencio de una casa de campo, cerrada ya la puerta a los olores del monte bajo y a los gritos de los pájaros, si la tomo como se me presenta, se convierte ya en un enigma. Allí está, ciega y limitada, sin saber que está allí, contentándose con ocupar este pedazo de espacio, pero ocupándolo como yo nunca podré ocupar lugar alguno. No se comporta en absoluto como una conciencia. Sigue siendo pesadamente lo que es, es en ella misma. Las cosas no afirman su ser más que desposeyéndome del mío, y sé siempre secretamente que en el mundo existen otras cosas además de mí y mis espectáculos. Pero normalmente no utilizo de este saber más que aquello que necesito para reafirmarme. Me doy cuenta de que la cosa, después de todo, necesita de mí para existir. Cuando descubro un paisaje hasta entonces escondido por una colina, sólo en este momento llega a ser plenamente paisaje, y no puede concebirse lo que sería una cosa sin la inminencia o la posibilidad de mi mirada sobre ella. Este mundo que tenía toda la apariencia de existir sin mí, de rodearme y de excederme, existe gracias a mí. Yo soy, pues, una conciencia, una presencia inmediata en el mundo, y no hay nada que pueda pretender existir sin quedar cogido de alguna manera en el tejido de mi experiencia. Yo no soy esta persona, este rostro, este ser finito, sino un puro testigo, sin lugar y sin edad, que puede igualar en potencia a la infinidad del mundo.

De este modo uno supera, o mejor, sublima, la experiencia del Otro. Mientras sólo se trata de cosas, nos salvamos fácilmente de la trascendencia. Lo del otro es más resistente. Ya que si el otro existe, si también él es una conciencia, debo consentir en no ser para él más que un objeto finito, determinado, *visible* en un cierto lugar del mundo. Si él es conciencia, yo debo dejar de serlo. De otro modo, ¿cómo podría olvidar esta afirmación íntima de mi existencia, este contacto mío conmigo, más seguro que cualquier testimonio exterior y condición pre-

Escaneado con CamScanner

via para todos? O sea que intentamos adormecer la inquietante existencia del otro. «Sus pensamientos —dice Françoise en *L'invitée*— son para mí como sus palabras y sus rostros: objetos que están en mi propio mundo.» Yo sigo siendo el centro del mundo. Soy este ser ágil que circula a través del mundo y lo anima de parte a parte. No puedo confundirme, de una manera seria, con esta apariencia que ofrezco a los demás. Yo no tengo cuerpo. «Françoise sonrió: no era bella, pero le gustaba su figura, le causaba siempre una sorpresa agradable reencontrarse con ella en un espejo. Normalmente, ella no pensaba que tuviera alguna.» Todo lo que ocurre no es más que espectáculo para este espectador indestructible, imparcial y generoso, todo existe sólo para ella, no es que ella utilice a los demás y a las cosas para su satisfacción privada, sino que, al contrario, ella no tiene vida privada porque en ella coexisten los demás y el mundo entero. «En el centro del baile, impersonal y libre, allí estoy yo. Contemplo a la vez todas estas vidas, estos rostros. Si yo me apartara de ellos se desharían en seguida como un paisaje abandonado.»

Lo que fortalece la certeza de Françoise es que, por una suerte extraordinaria, ni tan sólo el amor le ha hecho conocer sus límites. Sin duda, Pierre ya no es para ella un objeto en su mundo, un decorado de su vida, como lo son los demás hombres. Pero tampoco es Otro. Françoise y Pierre han establecido entre sí tal sinceridad y construido tal máquina de lenguaje que pueden permanecer unidos incluso cuando viven separadamente, permanecer libres en su unión: «No existía más que una vida y, en su centro, un ser al que no se podía llamar él ni yo, sino solamente nosotros.» Siendo cada pensamiento, cada episodio del día, comunicado y compartido, cada sentimiento interpretado y discutido, el ser dual se nutre de todo lo que sucede a cada uno. Pierre no es para Françoise un ser opaco que desfigura todo lo demás, no es más que una conducta, tan clara para ella como para él mismo, en relación con un mundo que no es su mundo privado, sino el de Françoise.

Escaneado con CamScanner

A decir verdad, existen ciertas fisuras en esta construcción ya desde su inicio. Simone de Beauvoir indica algunas: el libro comienza con un sacrificio de Françoise. «Françoise miró los bellos ojos verdes bajo las cejas arqueadas, la boca ateniense: —Si yo hubiera querido... Todavía no era demasiado tarde. ¿Pero qué podía ella querer?» El consuelo es cómodo. Yo no pierdo nada, se dice Françoise, ya que yo *soy* mi amor por Pierre. Sin embargo, ella no lo es hasta el extremo de no ver a Gerbert, de no pensar en un amor con él y de declarar en seguida a Pierre estos primeros pensamientos privados. El allá y el otro no se han suprimido, sólo se han reprimido. ¿Françoise está metida toda entera en el ser dual que ellos han construido? Este mundo común que sus conversaciones incansables recrean y engrandecen cada día, ¿es realmente el mundo tal como es, o bien se trata de un medio ficticio, y no han acaso cambiado las complacencias de la vida interior por aquellas de la vida a dos? Cada uno se pone en cuestión frente al otro. ¿Pero frente a quién serán puestos en cuestión los dos juntos? Françoise declara ingenuamente que el centro de París se encuentra siempre donde ella está. Esto hace pensar en los niños, quienes, ellos tampoco, «no tienen vida interior» y creen siempre estar en pleno mundo ya que en el mundo real proyectan sus propios sueños, sin vivir por ello en plena subjetividad ya que no distingen los sueños de las cosas verdaderas. Exactamente como los niños, Françoise tiene siempre un movimiento de rechazo frente a las cosas nuevas ya que podrían alterar el medio que se ha construido. El mundo real, con todas sus asperezas, no admite tantas precauciones. Si Françoise y Pierre suscitan a su alrededor tantas envidias e incluso odios, ¿no será que los otros se sienten excluidos de este prodigio a dos, jamás acogidos por ellos y siempre traicionados por Françoise *con* Pierre, por Pierre *con* Françoise? Elisabeth y pronto Xavière se sienten vaciadas de su substancia y no reciben a cambio más que beneficios estrictamente medidos. Este amor en lo eterno de Pierre y de Françoise ocupa su lugar en el tiempo. Si no se ve

Escaneado con CamScanner

amenazado por los otros amores de Pierre es a condición de que Pierre se los cuente a Françoise, que se conviertan en objetos de conversación, en simples provincias de su mundo particular, de que Pierre jamás se comprometa seriamente en ellos. Sucede que el mismo Pierre suscribe estas condiciones: «Ya sabes —dijo— que jamás me siento comprometido con aquello que ocurre en mí.» Para él amar es querer existir y contar para el otro. «Hacerme amar por ella es imponerme a ella, introducirme en su mundo y triunfar en él según sus propios valores... Sabes bien que es el tipo de triunfo del que siento una necesidad maniaca.» Pero las mujeres que «ama», ¿existen alguna vez para él de una manera absoluta? Sus «historias» no son su historia verdadera, aquella que no es vivida más que con Françoise. Su necesidad de otros amores es una inquietud del otro, el deseo de ver reconocido su dominio y una manera breve de verificar la universalidad de su vida. Ya que Françoise no se siente libre de amar a Gerber, ¿cómo podría dejar a Pierre en libertad para amar a otras mujeres? Diga lo que diga, ella no quiere la libertad *efectiva* de Pierre, ella no quiere a Pierre amando realmente a otra mujer, ella no lo quiere en su libertad más que si se trata de una libertad de indiferencia que no se compromete en nada. Françoise, como Pierre, permanece libre de ser amada, pero no de amar, se hallan confiscados el uno por el otro, y es por eso que Françoise retrocede frente a un amor con Gerbert, amor que la pondría en juego, y busca la ternura de Xavière, quien, por lo menos es lo que ella cree, la confirmará en sí misma: «Lo que le encantaba era haber anexionado a su vida esta pequeña existencia triste...; nada proporcionaba a Françoise tan gran alegría como esta especie de posesión; los gestos de Xavière, su figura, su vida misma tenían necesidad de Françoise para existir.» Así como los pueblos de Europa sentían, bajo la política «universalista» de la Convención, el imperialismo francés, los demás no pueden dejar de sentirse frustrados al no ser más que anexos en el mundo de Pierre y Françoise, y al adivinar bajo su generosidad una empresa extremadamente calcu-

Escaneado con CamScanner

lada. El otro nunca es admitido entre ellos sin circunspección y sólo a título de invitado. ¿Se contentará con este papel?

La presencia de Xavière revela bruscamente el drama metafísico que Pierre y Françoise habían conseguido olvidar a fuerza de generosidad. Habían obtenido, cada uno a su manera, la apariencia de la felicidad y de la plenitud a través de una renuncia general. «Yo —dice Xavière— no he nacido resignada.» Habían creído dominar los celos con el poder absoluto del lenguaje. Cuando Xavière es rogada a su vez de poner su vida en palabras, «yo no tengo un alma pública», responde, y no debemos equivocarnos: el silencio que ella reclama puede muy bien ser el de los equívocos y los sentimientos turbios, pero puede ser también aquel en que se basa, más allá de todos los argumentos y de todos los motivos, la adhesión verdadera. «Aquella noche —dijo ella a Pierre, y tuvo un rictus casi doloroso— teníais el aspecto de que por una vez vivíais las cosas y no solamente hablábais de ellas.» Xavière pone en cuestión todas las convenciones con las cuales Françoise y Pierre habían creído convertir su amor en invulnerable.

Se podría exponer el drama de *L'invitée* en términos psicológicos: Xavière es *coqueta*, Pierre la *desea* y Françoise está *celosa*. Esto no sería falso. Sería simplemente superficial. ¿Qué es la coquetería sino la necesidad de contar para el otro con el miedo a comprometerse? ¿Qué es el deseo? No se desea sólo un cuerpo, se desea un ser para ocuparlo y reinar en él. El deseo de Pierre se confunde con la conciencia que tiene de Xavière como ser precioso, y su precio viene de que ella es completamente aquello que experimenta, como lo muestran sus gestos y su rostro en cada momento. Finalmente, decir que Françoise está celosa no es más que una manera de decir que Pierre se ha *vuelto* hacia Xavière, que por una vez él vive un amor, y que ninguna comunicación verbal, ninguna fidelidad a las convenciones establecidas entre Françoise y él puede reintegrar este amor al universo de Françoise. El drama no es, pues, psicológico, es metaff-

Escaneado con CamScanner

sico: Françoise ha creído poderse unir a Pierre dejándole libre, no tener que distinguir entre ella y él, poder quererse queriéndole como cada uno quiere al otro en el reino de los fines kantianos. La aparición de Xavière les revela no sólo un ser en el que sus valores quedan excluidos, sino que los excluye uno del otro y cada uno de sí mismo. Entre conciencias kantianas el acuerdo se da por seguro; descubren la inherencia individual, el sí hegeliano que persigue la muerte del otro.

Las páginas en que Françoise asiste a la ruina de su mundo facticio son posiblemente las más bellas del libro. Ella ya no está, como por un privilegio natural, en el corazón de las cosas: existe un centro del mundo del que ella está excluida, es el lugar donde Pierre y Xavière tienen que encontrarse. Los otros y las cosas retroceden y se ponen fuera de su alcance y se convierten en extraños escombros de un mundo del que ya no tiene la llave. El porvenir deja de ser la prolongación natural del presente, el tiempo se fragmenta, Françoise no es más que un ser anónimo, sin historia, una masa de carne transida. Ella sabe ahora que existen situaciones incomunicables y que uno no puede comprender más que ocupándolas. Existe una pulsación única que proyectaba frente a ella un presente vivaz, un porvenir, un mundo, que animaba para ella el lenguaje: y esta pulsación ha cesado. ¿Debemos decir que Pierre ama a Xavière? Un sentimiento es un nombre que se da por convención a una serie de instantes, y la vida, considerada lúcidamente, se reduce a este hormigueo de instantes que no tienen un sentido común más que por azar. En todo caso, el amor de Pierre y de Françoise no parecía desafiar al tiempo más que en la medida en que había perdido su realidad. No se escapa al desmenuzamiento del tiempo más que por un acto de fe que aparece ahora ante Françoise como una ilusión voluntaria. Todo amor es una construcción verbal, o a lo más una escolástica de la que la vida se ha retirado. Les agradó creer que no tenían vida interior, que vivían verdaderamente una vida común. Pero si es verdad que Pierre no acepta con nadie una complicidad contra

Escaneado con CamScanner

Françoise, ¿no es por lo menos cómplice de sí mismo, y en cada momento, no es a partir de esa soledad propia donde la juzga que él se precipita de nuevo en el intermundo que ellos han construido? Desde este momento Françoise ya no puede conocerse con sólo su testimonio interior, ya no puede dudar de ser, bajo las miradas de esta pareja, un verdadero objeto, y, por primera vez, se ve en sus ojos desde el exterior. ¿Y qué es ella? Una mujer de treinta años, una mujer ya hecha, a quien ya muchas cosas son imposibles irrevocablemente, una mujer que, por ejemplo, jamás aprenderá a bailar. Por primera vez experimenta el sentimiento de ser su cuerpo, ella que creía ser una conciencia. Lo sacrificó todo a este mito, llegó a ser incapaz de arrancar de sí misma un acto que fuera suyo, de vivir en la intimidad de los deseos, y por eso dejó de ser preciosa para Pierre, cosa que Xavière sabe muy bien ser. Esta pureza, este desinterés, esta moralidad que tanto admiraban, acaban por ser odiados, ya que formaban parte de la ficción misma. Pierre y ella creían haber sobrepasado la individualidad, ella creía haber superado los celos y el egoísmo. ¿Cómo saber? Cuando ella ha reconocido como cosa real la existencia de los otros y ha aceptado la figura objetiva de su vida que ve en la mirada de los demás, ¿de qué manera Françoise podría tener como algo indudable el sentimiento que posee de sí misma? ¿Cómo reconocer una realidad interior? ¿Pierre ha dejado de amarla? ¿O bien Françoise está celosa? ¿Desprecia ella realmente los celos? La misma duda que ella establece sobre este desprecio, ¿no es acaso una construcción? Una conciencia alienada ya no puede creerse a sí misma. En el momento en que se destruye todo proyecto e incluso desaparece la posesión del yo por mí mismo, la muerte, que los proyectos cruzaban sin siquiera sospecharla, deviene la única verdad, ya que es en ella donde se consuma la pulverización del tiempo y de la vida. Françoise es rechazada por la vida.

La enfermedad que le sobreviene es una especie de solución provisional. En la clínica donde ha sido transportada no se plantea más cuestiones; ya no se siente

Escaneado con CamScanner

abandonada, pues ha roto con su vida. El centro del mundo es, por el momento, esta habitación, el gran asunto del día es la temperatura, el examen radioscópico, la primera comida que le van a dar. Todos los objetos han recobrado misteriosamente su valor; este jarro de naranjada sobre la mesa, esta pared brillante de esmalte son interesantes por sí mismos, cada instante que pasa es completo y se basta, y cuando sus amigos surgen de París, emergen de la nada en cada aparición, son intermitentes como personajes de teatro. Sus pequeñas discusiones que acercan al borde de su cama carecen de realidad al lado de su soledad que ya no es un aislamiento. Ella se ha replegado desde el mundo humano donde tanto sufría hasta el mundo natural donde encuentra una paz glacial. Como se dice, ella ha realmente *hecho* una enfermedad. ¿O acaso la crisis que iba a desenvolverse no sería tan violenta más que a causa de la fatiga y de la enfermedad que comenzaba? La misma Françoise jamás lo sabrá. Decididamente, toda vida es ambigua y no hay manera de saber el sentido de aquello que uno hace, acaso ni siquiera existe *un* verdadero sentido de nuestras acciones.

Del mismo modo, cuando Françoise vuelve a ocupar su sitio entre Pierre y Xavière llena de nuevas fuerzas, no podemos saber si las decisiones que toma contienen en sí mismas algo más de verdad o bien si ellas expresan sólo el bienestar y el optimismo de la curación. Mientras tanto, Xavière y Pierre se han acercado, han llegado a la conclusión de que se amaban. Esta vez no hay que ceder a sufrimientos equívocos. A lo mejor, después de todo, Françoise se ha sentido abandonada sólo porque se mantenía aparte. Acaso podrá reunirse con esta pareja que se ha formado ya sin ella, acaso podrán los tres vivir la misma vida, si solamente Françoise toma a su cuenta la empresa del trío. Ella sabe ahora que existe una soledad, que cada cual decide por sí mismo, que cada cual está condenado a sus actos, ella ha perdido la ilusión de la comunicación sin obstáculos, la de la felicidad dada y la de la pureza. Pero, y si los obstáculos hubieran surgido precisamente de su rechazo, si la felicidad pudiera ser

Escaneado con CamScanner

hecha, si la libertad consistiera no en separarse de todas las inherencias terrestres, sino en superarlas aceptándolas, si Xavière les hubiera liberado de la escolástica en la que su amor estaba a punto de morir, «si se decidiera por fin a lanzarse hacia delante con todas sus fuerzas, en lugar de quedarse quieta, con los brazos caídos y vacíos». «Era así de simple; este amor que de pronto le llenaba el corazón de dulzura estaba al alcance de su mano y lo había estado siempre: esta mano perezosa y avara, sólo era necesario tenderla.»

Ella tenderá, pues, la mano. Conseguirá permanecer junto a Pierre sumido en su pasión celosa por Xavière, e incluso en el momento mismo en que éste la espía, estará a su lado. Y, sin embargo, el trío fracasará. Porque, ¿qué es un trío? La empresa es extraña de verdad. Ser total es esencial al amor, ya que quien ama ama a *alguien* y no *cualidades*, y el ser amado quiere sentirse justificado en su misma existencia. La presencia de un tercero, incluso y precisamente si él también es amado, introduce una segunda intención en el amor de cada uno por el otro. El trío sólo existiría verdaderamente si no se pudieran distinguir en él dos parejas de amantes y una pareja de amigas, si cada uno amara a los otros dos *con el mismo amor* y sólo esperara de ellos, en retorno, no sólo el amor que le tuvieran, sino por añadidura el amor que ellos se tuvieran entre sí. Si, en una palabra, vivieran a tres en vez de vivir de dos en dos entre complicidades alternas con una reunión plenaria de cuando en cuando. Esto es imposible, no mucho más de lo que es imposible la pareja, sin embargo; ya que en la pareja cada uno está en complicidad consigo mismo, el amor que se recibe no es el mismo amor que se da. Incluso a dos, la unidad de vidas inmediatas no es posible, son las tareas, los proyectos comunes que constituyen la pareja. La pareja humana no es una realidad más *natural* en modo alguno que el trío; el fracaso del trío (como el éxito de la pareja) no puede achacarse a ninguna predisposición natural. ¿Debemos pues atribuirlo a los defectos de Xavière? Siente celos de Pierre, celos de Françoise,

Escaneado con CamScanner

celos de las relaciones que ellos tienen con los amigos comunes. Es perversa y atropella cualquier diplomacia para ver «lo que pasará». Es egoísta, es decir, que no se abandona jamás a sí misma y no vive nunca en los demás: «Xavière no buscaba el placer de los otros; se complacía egoístamente en el placer de causar placer.» Jamás se presta o se entrega a proyecto alguno, no acepta trabajar para convertirse en actriz, no quiere cruzar París para ver un film, nunca sacrifica lo inmediato, jamás sale del instante, se adhiere continuamente a lo que está experimentando. Existe pues un tipo de intimidad al que se sustraerá siempre; se vive a su lado, pero no se vive con ella. Permanece fijada en ella misma, encerrada en esos estados de ánimo en que nunca se está seguro de tener la verdad, en los que acaso no existe ninguna verdad. ¿Pero qué sabemos de cierto? ¿Sabemos lo que sería Xavière *en otra situación*? Aquí como en todas partes el juicio moral no anda lejos. El amor de Françoise por Pierre consigue aceptar el amor de Pierre por Xavière porque es más profundo y más antiguo. Pero, justamente por la misma razón, Xavière no puede aceptar el amor de Pierre y de Françoise. Los nota de acuerdo más allá de sí misma porque han vivido, antes de encontrarla, un amor a dos más esencial que el gusto que ahora sienten por ella. ¿No es precisamente la tortura del trío lo que la vuelve incapaz de amar a Pierre o a Françoise por las buenas?

No es «culpa de Xavière» o de Françoise o de Pierre y es culpa de todos. Cada uno es totalmente responsable, ya que, si hubiera obrado de otro modo, los demás, a su vez, le habrían tratado de otra manera, y todos pueden sentirse inocentes ya que la libertad de los demás era invisible para él y los demás le presentaban un rostro exacto como el destino. Es imposible pasar cuentas de lo que corresponde a cada uno en el drama, evaluar las responsabilidades, dar una versión verdadera de la historia, situar en perspectiva los acontecimientos. No existe un Juicio Final. No sólo no conocemos la verdad del drama, sino que esta verdad no existe; no existe otra

Escaneado con CamScanner

cara de las cosas donde lo verdadero y lo falso, lo justo y lo injusto convivan por separado. Estamos mezclados con el mundo y con los demás en una confusión inextricable. Xavière ve a Françoise como una mujer abandonada, celosa, «armada de una agria paciencia». En este juicio, que indigna tanto a Françoise, no hay ni una palabra que ella no haya pronunciado por lo bajo. Es cierto que se ha sentido aislada, que ha deseado ser amada como Xavière lo era, y que ha, no exactamente querido, sino soportado el amor de Pierre por Xavière. Esto no quiere decir que Xavière *tenga razón.* Si Françoise hubiera sido abandonada, Xavière no hubiera sentido de una manera tan clara lo que ella significaba para Pierre; si hubiera sido celosa, no hubiera sufrido con él cuando él sentía celos de Xavière: ella amaba a Pierre en su libertad. Podría responderse, es cierto, que Françoise deja de estar celosa en la exacta medida en que el amor de Pierre por Xavière deja de ser feliz. Y así siguiendo hasta el fin. La verdad es que nuestras acciones no admiten un sólo motivo y una sola explicación y que son, como dice Freud, «sobredeterminadas». «Estabas celosa de mí —dijo Xavière a Françoise— porque Labrousse me amaba. Has hecho que se aburriera conmigo y para vengarte todavía más me has quitado a Gerbert.» ¿Es esto verdad? ¿Es mentira? ¿Dónde está Françoise? ¿Está en lo que ella piensa de sí misma o bien en lo que Xavière piensa de ella? Françoise no se ha *propuesto* nunca hacer sufrir a Xavière. Si ha cedido a su inclinación tierna por Gerbert ha sido porque ha comprendido que cada cual tiene su propia vida y que después de años de renuncia quería verificar su propia existencia. ¿Pero el sentido de nuestros actos está en nuestras intenciones o en los efectos que producen en el exterior? Es más: ¿Estos efectos son acaso alguna vez ignorados o dejados de querer? Este amor secreto por Gerbert tenía que aparecer a Xavière como una venganza; esto Françoise podía adivinarlo, y, amando a Gerbert, ha aceptado implícitamente esta consecuencia. ¿Habrá que decir implícitamente? «Rígida como una consigna. Austera y pura como un témpano. Abnegada, des-

Escaneado con CamScanner

deñada, volcada hacia morales huecas. Y ella había dicho: ¡No!» Françoise ha querido romper la imagen que había tenido ante los ojos de Xavière. ¿No se trata de expresar, en su lenguaje, que ha querido vengarse de Xavière? Y no hay que hablar aquí de inconsciente. Xavière y la historia del trío están precisamente en los orígenes de la aventura con Gerbert. Simplemente todas nuestras acciones tienen varios sentidos, en particular aquel que ofrecen a los testigos exteriores, y todos estos sentidos, obrando, los asumimos. Los demás son las coordenadas permanentes de nuestra vida. A partir del momento en que sentimos su existencia, nos comprometemos a ser, entre otras cosas, aquello que piensan de nosotros, ya que nosotros les reconocemos el exorbitante de *vernos*. Françoise será lo que Xavière piense de ella, sin otra alternativa, mientras Xavière exista. De ahí el crimen con que termina el libro, y que no es una solución, ya que Xavière muerta eternizará la imagen de Françoise que tenía en el momento de morir.

¿Existía una solución? Uno puede imaginarse a Xavière arrepentida o enferma, llamando a su lado a Françoise para declararle su error. Françoise hubiera sido totalmente frívola si se hubiera quedado luego en paz. La exaltación del arrepentimiento o la de los últimos momentos no tienen ningún privilegio. Uno puede perfectamente tener el sentimiento de que está concluyendo su vida, de que la domina, y distribuir solemnemente el perdón y las maldiciones. Nada nos demuestra que el arrepentido o el que muere comprenda al otro y a sí mismo mejor de lo que lo había hecho antes. En cada momento no tenemos otro recurso que obrar según los juicios que nos hemos formado con toda la honestidad y la inteligencia de que somos capaces, como si estos juicios fueran incontestables. Y sería realmente deshonesto y absurdo que alguna vez nos sintiéramos perdonados por el juicio de otro. Un instante de tiempo no puede borrar otro instante, la comprensión de Xavière no podía borrar el odio de Xavière, de la misma manera que el retorno de Pierre

Escaneado con CamScanner

junto a Françoise no anula los momentos en que amó a Xavière más que nada en el mundo.

III

No existe la inocencia absoluta y, por la misma razón, tampoco la culpabilidad absoluta. Toda acción responde a una situación de hecho que no hemos escogido enteramente y de la que, en este sentido, no somos responsables de una manera absoluta. ¿Es culpa de Pierre y de Françoise si tienen ambos treinta años y Xavière tiene veinte? ¿Es culpa suya también si por su sola presencia, condenan a Elisabeth a sentirse frustrada y alienada? ¿Es culpa suya el haber nacido? ¿De qué manera podríamos alguna vez llegar a sentirnos absolutamente solidarios de ninguna de nuestras acciones, incluso de aquellas que hemos elegido deliberadamente, siendo el caso que por lo menos la necesidad de una elección nos ha sido impuesta desde fuera y que hemos sido arrojados al mundo sin haber sido consultados? ¿La culpabilidad general y original con que la suerte nos carga haciéndonos nacer en un cierto tiempo, en un medio, con un rostro determinado, condiciona y desborda toda culpabilidad particular, y si, hagamos lo que hagamos, nunca podemos sentirnos justificados, nuestra conducta no se convierte en algo indiferente? El mundo está hecho de tal manera que nuestras acciones cambian de sentido en cuanto salen de nosotros y se despliegan por el exterior. Françoise puede hurgar cuanto quiera en sus recuerdos: los momentos que ha pasado con Gerbert en ese refugio de montaña no contienen nada que no sea maravilloso y puro. El mismo amor muestra a Xavière un rostro innoble. Y como siempre sucede así, como para todos es un destino inevitable el ser vistos de otra manera distinta de aquella con que nos vemos, tenemos siempre el sentimiento, y con razón, de que las acusaciones que nos vienen de fuera no nos conciernen totalmente; la contingencia fundamental de nuestras vidas hace que nos sintamos *extranjeros* en el *proceso* que nos hacen los demás. Toda conducta será

Escaneado con CamScanner

siempre absurda en un mundo absurdo, y siempre podremos declinar la responsabilidad de esta conducta ya que, para el centro de nosotros mismos, «nosotros no estamos en el mundo» (Rimbaud).

Es verdad que permanecemos libres de aceptar y de rehusar la vida; aceptándola asumimos las situaciones de hecho —nuestro cuerpo, nuestro rostro, nuestra manera de ser—, adquirimos nuestras responsabilidades, firmamos un contrato con el mundo y con los hombres. Pero esta libertad, que es la condición de toda moralidad, es causa al mismo tiempo de un inmoralismo absoluto, ya que sigue existiendo enteramente, en mí como en los demás, después de cada falta, y nos convierte en seres nuevos a cada instante. ¿Qué conducta, qué relaciones podrían ser preferibles para unas libertades que nada puede poner en peligro? Por más que se insista sobre los condicionamientos de nuestra existencia o, al contrario, sobre nuestra absoluta libertad, no existe un valor intrínseco y objetivo de nuestras acciones, en el primer caso porque no hay grados en el absurdo y ninguna conducta puede salvarnos de la confusión y, en el segundo caso, porque no hay grados en la libertad y ninguna conducta puede perder a nadie.

Lo cierto es que los personajes de *L'invitée* están desprovistos de «sentido moral». No hallan el bien y el mal en las cosas, no creen que la vida humana tenga, por sí misma, exigencias definidas ni que lleve en ella su propia regla como ocurre con los árboles o las abejas. Toman el mundo (comprendiendo en él a la sociedad y a su propio cuerpo) como una «obra inacabada», según las profundas palabras de Malebranche, lo interrogan con curiosidad, lo tratan de diversas maneras... Lo que se les reprocha no son sus actos: ya que después de todo el adulterio, las perversiones, el crimen llenan todos los libros, y los críticos literarios han visto muchas más cosas. El juzgado menos importante conoce más de un *ménage à trois*. Pero un *menage à trois* es todavía algo. ¿Pero cómo admitir que Pierre, Françoise y Xavière, ignorando absolutamente la santa ley natural de la pareja (y encima sin

Escaneado con CamScanner

sombra de complicidad sexual) prueben honestamente a formar un trío? Incluso en las sociedades más estrictas, el pecado es siempre admitido porque forma parte del sistema y porque, como pecador, no pone en cuestión los principios. Lo que no se soporta en Pierre y en Françoise es un desasimiento tan ingenuo de la moral, es este aire de franqueza y de juventud, esta falta absoluta de importancia, de vértigo y de remordimientos, es, en una palabra, que piensen tal como obran y obren tal como piensan.

Estas cualidades no se adquieren más que con el escepticismo. ¿Queremos decir con ello que el inmoralismo absoluto sea la última palabra de una filosofía «existencial»? De ninguna manera. Existe un existencialismo de matiz escéptico que no es ciertamente el de *L'invitèe,* bajo el pretexto de que toda operación racional o lingüística condensa un cierto grosor de existencia y es oscura por sí misma, se llega a la conclusión de que nada puede ser dicho con certeza. Bajo el pretexto de que las acciones de los hombres pierden todo sentido si se las separa de su contexto y si se las descompone en sus elementos materiales —como los gestos del hombre a quien veo sin oírlo a través del cristal de una cabina telefónica—, se llega a la conclusión de que toda conducta es insensata. Es fácil sacar todo el sentido al lenguaje o a las acciones y hacerlas aparecer como absurdas si se las mira desde lejos. Es el procedimiento de Voltaire en *Micromégas*. Falta por comprender esta otra maravilla de que, en un mundo absurdo, el lenguaje y las conductas poseen un sentido para aquellos que hablan y actúan. El existencialismo en manos de los escritores franceses está siempre amenazado de caer en este análisis «aislante» que fragmenta el tiempo en instantes discontinuos, conduce a la vida a una colección de estados de conciencia.[3]

En lo que concierne a Simone de Beauvoir, a ella no le atañe este reproche. Su libro muestra la existencia

3. Es el reproche que J.-P. Sartre hacía a Camus a propósito de *L'Etranger*.

Escaneado con CamScanner

comprendida entre dos límites: por un lado, lo inmediato cerrado sobre sí mismo, más acá de toda palabra y de todo compromiso —es Xavière—; por el otro, una confianza absoluta en el lenguaje y en las decisiones racionales, una existencia que se vacía a fuerza de trascenderse, es Françoise al principio del libro.[4] Entre este tiempo troceado y esta eternidad que cree falsamente trascender el tiempo, se encuentra la existencia efectiva, que se despliega en ciclos de conducta, se organiza como una melodía y a través de sus proyectos cruza el tiempo sin abandonarlo. Sin duda no existe *solución* para los problemas humanos: no hay manera de eliminar la trascendencia del tiempo, la separación de las conciencias, que pueden siempre reaparecer y amenazar nuestros compromisos, no hay manera de verificar la autenticidad de estos compromisos, que pueden siempre, en un momento de fatiga, aparecernos como convenciones facticias. Pero entre estos dos límites donde perece, la existencia total es la decisión por la cual entramos en el tiempo para crear allí nuestra vida. Todo proyecto humano es contradictorio, ya que llama y rehúsa a la vez su realización. Nunca se buscaría nada si no fuera para obtenerlo, y sin embargo, si aquello que yo busco hoy debe ser algún día conseguido, es decir, superado, ¿para qué buscarlo? Hay que buscarlo porque hoy es hoy y mañana, mañana. Yo no puedo mirar mi presente desde el punto de vista de mi porvenir como no puedo mirar la Tierra desde el punto de vista de Sirio.[5] Yo no amaría a una persona si no fuera con la esperanza de ser reconocido por ella, y sin embargo este reconocimiento no cuenta más que si ella es libre, es decir, nunca conquistada. Pero el amor, de hecho existe. Entre los momentos de mi tiempo, como entre mi tiempo y el de los demás y a despecho de la

4. Uno siente vivamente lo lamentable que es escribir un comentario tan farragoso a propósito de una novela. Pero esta novela ha ganado ya su causa frente al público y nada tiene que temer ni que esperar de nuestros comentarios.

5. Esta idea está desarrollada en el ensayo de Simone de Beauvoir *Pyrrhus et Cinéas* (Gallimard).

Escaneado con CamScanner

competencia que los opone, existe una comunicación, si yo quiero, si no me opongo a ello por mala fe, si tengo buena voluntad, si me adentro en el tiempo que nos separa y que nos une como el cristiano se adentra en Dios. La verdadera moral no consiste en seguir las reglas exteriores ni en respetar valores objetivos: no hay medio de *ser* justo ni de *ser* salvado. Y más que la situación insólita de los tres personajes de *L'invitée*, sería mejor señalar la buena fe, la fidelidad a las promesas, el respeto por los demás, la generosidad, la seriedad de los dos principales. Su valor está aquí. Y consiste en ser activamente aquello que somos por azar, en establecer esta comunicación con los demás y con nosotros mismos, comunicación de la cual nuestra estructura temporal nos ofrece la oportunidad y de la cual nuestra libertad no es más que el boceto.

Escaneado con CamScanner

Para aquellos que conocen a Sartre, su destino literario ofrece, a primera vista, un misterio: no existe hombre menos provocador y, sin embargo, como autor, causa escándalo. Yo le conocí hace veinte años, un día en que la Escuela Normal se desencadenaba contra un camarada mío y contra mí porque habíamos silbado las canciones tradicionales, demasiado groseras según nuestro parecer. Él se deslizó entre nuestros perseguidores y nosotros, y, en la situación heroica y ridícula en que nos habíamos metido, nos arregló una salida sin concesiones y sin perjuicios. En el campo de prisioneros donde ha permanecido un año, este anticristo estableció relaciones cordiales con gran número de sacerdotes y de jesuitas que le consultaban como a hombre sensato sobre ciertos puntos de la teología mariana. Colegas suyos en literatura que no están de acuerdo con sus ideas le abordan a veces con la intención de encolerizarle y le proponen tesis, según creen, completamente contrarias a las suyas. Él reflexiona, balancea la cabeza, se declara de acuerdo y facilita a sus interlocutores cien buenas razones para perseverar en su dirección. Este corruptor de la juventud enseña a los que le consultan sobre algún problema personal que su situación es singular, que nadie puede decidir en su lugar y que tienen que juzgar por sí mismos. Este genio de la publicidad presta manuscritos todavía inéditos a amigos que los pierden y a oscuros personajes que se los llevan al extranjero. Despide a los jóvenes aduladores porque todavía están a tiempo de aprender lo que es la vida, escucha a los ancianos fastidiosos porque son ancianos. Nunca se ha visto a este novelista «demoniaco» (Claudel) cometer faltas de tacto para con sus peores pedigüeños, a condición de que sean tan sencillos

Escaneado con CamScanner

como él. «El infierno son los demás» no quiere decir «El cielo soy yo». Si los demás son el instrumento de nuestro suplicio es porque son ante todo indispensables para nuestra salvación. Estamos mezclados con ellos de tal manera que necesitamos, del modo que sea, establecer el orden en este caos. Sartre ha puesto a Garcin en el infierno, no porque haya sido mediocre, sino porque ha hecho sufrir a su mujer. Este autor sin respeto observa escrupulosamente para con los demás la regla stendhaliana que condena la «falta de consideraciones».

Esta especie de bondad se transmite a los personajes de sus novelas. Mathieu, en *L'âge de Raison*, acepta ser marido y padre. Marcelle no tiene más que decir una palabra. Si no seduce a Ivitch, es porque desprecia la ceremonia de seducción —palabras en contrasentido con los actos, obstinación, procedimientos oblicuos, conducta engañosa—, es, a fin de cuentas, porque no se reconoce derecho alguno sobre ella que la respeta y la quiere libre. Nunca encontraremos en las novelas de Sartre, a no ser en su vertiente de infierno, estas palabras como puñales que encantan a los críticos de Bernstein. Nunca encontraremos tampoco, a no ser a título de sátira y en los personajes sacrificados, el claroscuro, la complacencia en sí mismos, la sensualidad. Los personajes favoritos de Sartre poseen una buena voluntad y una pureza poco comunes. ¿De dónde proviene pues el hecho de que la crítica de los periódicos casi de un modo unánime haya hablado de fango, de inmoralidad, de molicie? Es necesario que las mismas virtudes de sus héroes posean alguna cosa que las vuelva o invisibles o incluso odiosas al sentido común. Intentemos descifrar este enigma.

Los reproches que se le hacen más a menudo son reveladores. Sus libros, se dice, están llenos de suciedades. Émile Henriot, que tiene el aire de ser un *hombre de gusto*, ha citado como horrible el episodio de *L'âge de Raison* en que Ivitch bebe absurdamente, se pone enferma, y que termina con dos líneas sacrílegas en vías de convertirse en célebres: «Un agrio leve olor de vómito se escapaba de su boca tan pura. Mathieu respiró apasionada-

Escaneado con CamScanner

mente este olor.» El mismo autor, o bien otro, denunciaba como intolerable el capítulo de *Sursis* donde se cuentan los inicios de un amor entre dos enfermos de Berck, con todas las humillaciones que resultan para ellos de su estado de enfermos. Los críticos creen haberlo dicho todo cuando han demostrado que en Sartre existe una cierta predilección por lo horrible.

La verdadera cuestión es la de saber cuál es, en las obras de Sartre, la función y el significado de lo horrible. Definir el arte por la belleza de sus productos no es más que una costumbre. Hegel no encontraba en ello más que la fórmula de un arte clásico desaparecido desde el alba del cristianismo. El arte romántico, que aparece entonces, no representa la armonía del espíritu y de las apariencias, que es lo que hace la belleza del dios griego, sino, por el contrario, su desacuerdo. «El arte romántico no aspira ya a reproducir la vida en su estado de serenidad infinita...: por el contrario, vuelve la espalda a esta cima de la belleza, hace participar a la interioridad de todo lo accidental de las formaciones exteriores y concede un lugar ilimitado a los marcados trazos de aquello que es la antítesis de lo bello.» Lo feo o lo horrible es la discordancia fundamental del interior con el exterior. El espíritu, apareciendo entre las cosas, es un escándalo entre ellas e, inversamente, las cosas en su existencia desnuda son escandalosas para el espíritu. El arte romántico «imprime tanto en el interior como en el exterior un carácter accidental, establece entre estos dos aspectos una separación que significa la negación misma del arte y hace resucitar la necesidad para la conciencia de descubrir, para la aprehensión de la verdad, unas formas más elevadas que las proporcionadas por el arte».[1] Si el interior se reúne con el exterior no sucederá ni por la armonía ni por la belleza, sino por la violencia de lo sublime.

Así pues, sin levantar el tono y sin buscar la paradoja, podemos encontrar en la frase de *L'age de raison* que tanto choca a Émile Henriot una especie de *pequeña su-*

1. HEGEL, *Estética.*

Escaneado con CamScanner

blimidad, sin elocuencia y sin ilusiones, que es, creo, una invención de nuestro tiempo. Hace ya tiempo que se habla del hombre como ángel y bestia a la vez, pero la mayoría de los críticos son menos audaces que Pascal. Les repugna mezclar lo angélico y lo animal en el hombre. Necesitan un más allá del desorden humano y, si no lo encuentran en la religión, lo buscan en una religión de lo bello.

El reproche de fealdad aquí se junta a otro más general. Cuando Sartre ha escrito que toda obra de arte expresa una toma de posición frente a los problemas de la vida humana (comprendiendo también la vida política) y cuando últimamente ha querido reencontrar la decisión vital por la cual Baudelaire ha encontrado los temas de sus sufrimientos y de su poesía, hemos podido constatar el mismo malestar o la misma cólera, esta vez entre escritores considerables. «Nos conduce otra vez a la barbarie», decía más o menos Gide. Y aquellos que no soportan que se interrogue a Flaubert o a Baudelaire sobre el uso que han hecho de sus vidas van repitiendo para consolarse que *Sartre no es un artista.*

Si la religión del arte no admite ser mezclada a las incertidumbres de la vida, corre el riesgo de convertirse en una técnica de lo bonito. «En arte no existen problemas —dice Gide en una frase demasiado bonita— para los que la obra de arte no sea una solución suficiente.» Sartre menos que nadie no responde que la obra de arte pertenezca a lo imaginario, que en este sentido transforme la prosa de la vida y que la expresión plantee problemas. Él cree tan sólo que la vida imaginaria del escritor y su vida efectiva forman un conjunto y, aún más, que proceden de un mismo origen: la manera que ha escogido de tratar el mundo, a los demás, a la muerte y al tiempo. No habiendo escritor menos biográfico que Sartre, jamás nos ha entregado sus ideas separadas de sus obras y hasta ahora no tenemos ningún diario íntimo de él. Nadie pues menos inclinado que él a explicar las ideas o las obras a través de las circunstancias de la vida. Se trata de algo muy distinto: se trata de remontarse hasta

Escaneado con CamScanner

la elección indivisa que es elección simultáneamente de una vida y de cierto género de arte. Sartre interroga al artista como a un hombre cualquiera sobre su decisión fundamental, no porque la operación del arte se vea reducida a las proporciones del lenguaje cotidiano, sino inversamente: porque cree hallar en todo hombre el momento de la expresión o de la creación de sí mismo. Todo ocurre a nivel de la vida, puesto que la vida es metafísica.

La equivocación de Sartre y de los «artistas» se refiere a que no ponen suficientemente en cuestión el arte y la cultura como dominios separados, y a que conservan la nostalgia del orden y de la perfección como atributos del hombre. Después del desastre de 1940, Gide lee y relee, se enfrenta con *Alexandre*, reemprende *Hermann et Dorothée*, discute sobre las asonancias y el uso de las conjunciones, se divierte en descubrir en Hugo un hemistiquio de Mallarmé. Vive en el mundo de la cultura y de lo «exquisito». Uno creería que todos los hombres, y Gide también por supuésto, están en el mundo sólo para hacer posibles las obras de arte y la belleza, como la planta para producir flores. Pero aquí es necesario invocar al mismo Gide para contradecirle. Cuando un encuentro o un incidente se producen, la ocasión le encuentra siempre atento y sensible y la humanidad concreta irrumpe en el *Journal*. Entonces Gide lamenta no haber visto la guerra desde más cerca, no haber tenido más aventuras. Entonces el contacto con la vida en estado bruto vuelve a establecerse, entonces reaparece esta admirable comprensión de los demás que, como pasión fundamental, alterna en el espíritu de Gide con la religión del arte. Entonces el hombre ya no es el simple portador de las obras de arte, su existencia desnuda y fortuita tiene valor por sí misma y, cuando llega el momento de plantearse el problema del fundamento último, Gide da una respuesta que viene a ser más o menos la de Sartre. «Cuanto más uno reflexiona en ello, tanto más uno queda penetrado por esta verdad evidente: esto no rima con nada (Antoine Thibault). ¿Pero con qué diablos esperabais que rimara? El hombre es un milagro sin interés (Jean Rostand). ¿Pero

Escaneado con CamScanner

qué es lo que haría falta en el mundo para que este milagro adquiriera importancia, para que lo juzgarais digno de interés?»[2] Más allá de la serenidad de la obra de arte, lo que realmente es interesante es la existencia injustificada del hombre.

Acaso Sartre sea escandaloso por la misma razón por la que Gide lo ha sido: porque sitúa el valor del hombre en su imperfección. «Yo no amo al hombre —decía Gide—, amo aquello que le devora.» La libertad de Sartre devora al hombre constituido. La materia, el cielo, las cosechas, los animales son hermosos. Las actitudes, el vestido mismo del hombre testifican que no procede de este orden. Es literalmente un defecto en el diamante del mundo. Frente a este ser que no es un ser, que no tiene instintos fijos, ni punto de equilibrio ni de reposo, las cosas pierden su suficiencia y su evidencia, y, por una inversión repentina, aparecen arbitrarias y gratuitas; al mismo tiempo que él mismo también está de más en el mundo de las cosas. La fealdad es la colisión del hombre en tanto que no es nada o que es libre y de la naturaleza como plenitud y destino.

Si el humanismo es la religión del hombre como especie natural o la religión del hombre perfecto, Sartre está hoy más lejos que nunca de él. Nada de lo que hacen los hombres es puro o absolutamente venerable, ni tan sólo y principalmente los «momentos perfectos» que se construyen en la vida y en el arte. Al final de *La Nausée* un aire musical ofrecía por fin alguna cosa indiscutible. Pero no había sido por casualidad que Sartre escogiera *Some of these days* para esta elevación final. De este modo declinaba por adelantado la religión del arte y sus consolaciones. El hombre puede superar su contingencia en aquello que crea, pero toda expresión, por las mismas razones que el Gran Arte, es un acto de nacimiento del hombre. El milagro ocurre en todas partes y a ras de tierra, no en el cielo privilegiado de las bellas artes. El principio del orden y el del desorden son un sólo princi-

2. GIDE, *Journal, 1939-1942.*

Escaneado con CamScanner

pio, la contingencia de las cosas y nuestra libertad que la domina están hechas del mismo paño. Cuando Sartre, ahora, se llama humanista, no es que haya cambiado de opinión, ya que lo que él respeta en el hombre es esta imperfección fundamental por la cual el hombre es capaz y es el único capaz de hacerse a sí mismo. La fuerza salvaje de *La Nausée* radica en esto. Simplemente, Sartre se ha dado cuenta de que, en el momento mismo que los juzgaba duramente, realmente le importaban. «Qué quieres —decía un día frente a la estación de Luxemburgo atestada—, estos tipos *me interesan*.» Se ha dado cuenta de que cualquier tentativa de vivir al margen era hipócrita, porque todos estamos misteriosamente emparentados; deseamos que los demás nos vean, que se conviertan en una dimensión inalienable de nuestras vidas, que se conviertan en nosotros mismos. Los lazos de sangre o de especie no significarían nada: cada uno de nosotros es genérico en lo tocante a aquello que le es más propio, ya que su libertad requiere el reconocimiento de los demás y necesita de ellos para llegar a ser lo que es. La amenaza de la guerra y la experiencia de la ocupación han mostrado el valor positivo que se escondía bajo los sarcasmos de *La Nausée*. Sartre decía, hace quince años, que la política era impensable (como en general los demás, es decir, una conciencia vista desde el exterior). Después ha descubierto que es necesario pensarla, puesto que la vivimos, y que algo válido debe tener ya que con ella hemos experimentado un mal absoluto. Se trata de hacer circular en las relaciones de los hombres, y de cambiarla en historia, esta libertad radical que es la negación de la humanidad como especie dada y la llamada a una humanidad que se va creando.

Podemos predecir a Sartre que este nuevo lenguaje no va a proporcionarle adeptos. Tanto en el sector cristiano como en el marxista, parece que exista una cierta prisa en olvidar cuánto de áspero y salvaje había en el origen de las dos tradiciones. Mathieu, en *L'âge de Raison*, ya puede tener buena voluntad y estar dispuesto a sacrificar sus propios gustos, no le será tenido en cuenta,

Escaneado con CamScanner

no es esto lo que se le pide, querrían que lo hiciera en nombre de una ley natural. Se sorprende de ser hombre, de ser padre y, con todo, está dispuesto a aceptar las consecuencias de esta situación. Querrían que lo hiciera reverentemente y que de ello sacara gloria. En la decadencia donde amenaza caer el pensamiento religioso, cualquier descripción algo violenta de la paradoja de la humanidad choca y pasa por ser diabólica. Como si el cristianismo tuviera algo que ver con el fetichismo de la naturaleza, como si no hubiera destruido los lazos de la sangre y de la familia para crear los lazos del espíritu. Hace cincuenta años, los cristianos se encontraron frente a un racionalismo sumario ante el cual la religión no era más que un puro absurdo. Pero los racionalistas de la vieja escuela no ponían en cuestión las costumbres de la humanidad constituida, se limitaban a fundamentarlas en la razón, su libertad era una libertad de buena compañía. He aquí por qué, después de haber polemizado largo tiempo con ellos, los católicos parece que hoy los echen en falta y reservan su severidad para con Sartre.

En el sector marxista se produce un fenómeno análogo. Parecen, en general, tener más curiosidad por el siglo XVIII que por Hegel o por Marx. Hablan mucho menos de la dialéctica que de la ciencia (que, transportada a la política nos da Comte y, por él, Maurras). Desconfían del sujeto, hasta el punto de exponer a Descartes sin decir una palabra del *cogito*. Teniendo en cuenta que el marxismo está enteramente construido sobre la idea que no existe destino, que las leyes de la sociología no son válidas más que en el cuadro de un cierto estado histórico de la sociedad, que pertenece al hombre hacerse con el aparato social y transformar la historia sufrida en historia querida, teniendo en cuenta que supone, en consecuencia, una visión de la historia como historia abierta, una visión del hombre como creador de su suerte y que debería sentir simpatía con todas las formas de crítica radical, constatamos cómo, por el contrario, existe en la mayoría de los marxistas una sorprendente timidez. Su crítica ya no es una crítica que supera y conquista, es

Escaneado con CamScanner

una crítica que pone en guardia, retiene y modera. Su virtud rectora ya no es la audacia, es la prudencia. Se preguntan doctamente si la libertad del artista es compatible con la moral y con el funcionamiento de la sociedad...

Es dudoso que la moral de Sartre, cuando la publique, desarme a la crítica. Aunque fundara a su manera una objetividad de los valores, aunque admitiera que nos vienen dados por nuestra situación al mismo tiempo que inventados por nosotros, siempre se le reprochará el que los someta a nuestro reconocimiento y a nuestro asentimiento incondicionados, cosa que hacía, sin embargo, en tiempos menos tímidos, un filósofo como Lagneau. «Cuando alguien me habla de libertad —decía hace ya tiempo— es como si me hablara de mí.» Se identifica con esta transparencia o esta agilidad que no son de este mundo y que hacen, como ha escrito, la libertad «mortal». Hay aquí una intuición que puede sobrepasarse, pero de la que no puede regresarse y que disgustará siempre a los que quieren dormir. Se cuenta que un periodista francés, habiendo mandado a un crítico soviético una conferencia de Sartre recientemente publicada, excusándose por adelantado de lo que en ella había de atrasado, tuvo la sorpresa de recibir como respuesta un elogio de la obra. «Hay en ella —decía más o menos el crítico— una chispa de la que nosotros tenemos necesidad.» Este soviético tenía razón. ¿Pero va a ser comprendido? La misma virtud cartesiana de generosidad que vuelve humana y reconfortante la conducta de Sartre hará siempre inquietantes sus libros, porque ellos muestran su raíz prehumana. Las mismas razones hacen conciliador al hombre y escandaloso al autor.

Él seguirá, pues, su camino, entre la completa estima de unos y la cólera de otros. No hay que temer que la chispa se apague. Cuando los periodistas le pegaron en la espalda la etiqueta del «existencialismo», Sartre, al principio, protestó. Después se dijo que, a fin de cuentas, no tenía derecho a rehusar la etiqueta, ya que era lo que los demás veían en él. Tomó entonces valientemente par-

Escaneado con CamScanner

tido por el existencialismo. Pero aquellos que le creen dogmático le conocen mal. Incluso cuando se entrega a los trabajos que la suerte le propone, lo hace con una sonrisa. Uno puede desear que esta libertad se realice en imágenes literarias más sólidas, pero no puede decir nada mejor acerca de ella, es efectivamente la sal de la tierra. No existe apariencia alguna que perezosos y secuaces renuncien a tener. Es bueno que exista, de cuando en cuando, un hombre libre.

Escaneado con CamScanner

El cine y la nueva psicología [1]

La psicología clásica considera nuestro campo visual como una suma o un mosaico de sensaciones que dependerían, cada una, estrictamente de la excitación retiniana local que le corresponde. La nueva psicología nos muestra, antes que nada, que, incluso si consideramos nuestras sensaciones más simples y más inmediatas, no podemos admitir este paralelismo entre ellas y el fenómeno nervioso que las condiciona. Nuestra retina está lejos de ser homogénea; en algunas de sus partes es ciega, por ejemplo para el azul o para el rojo, y, sin embargo, cuando miramos una superficie azul o roja no vemos ninguna zona decolorada. Ocurre que, desde el nivel de la simple visión de los colores, mi percepción no se limita a registrar aquello que le es prescrito por las excitaciones retinianas, sino que las reorganiza de manera tal que reorganiza la homogeneidad del campo. De una manera general, debemos concebirla, no como un mosaico, sino como un sistema de configuraciones. Lo que primero acude a nuestra percepción no son elementos yuxtapuestos sino conjuntos. Agrupamos las estrellas en constelaciones, como lo hacían los antiguos, y, sin embargo, muchos otros esquemas del mapa celeste podrían establecerse; son, *a priori*, posibles. Si se nos presenta la serie:

a b c d e f g h i j

acoplamos siempre los puntos según la fórmula a-b, c-d, e-f, etc., cuando el agrupamiento b-c, d-e, e-f, etc., es en principio igualmente probable. El enfermo que con-

1. Conferencia dada el 13 de marzo de 1945 en el Institut des Hautes Etudes Cinématographiques.

Escaneado con CamScanner

templa el empapelado de su habitación lo ve transformarse si el dibujo y las figuras se convierten en fondo, y lo que ordinariamente es visto como fondo se transforma en dibujo. El aspecto del mundo sería turbador si consiguiéramos ver como *cosas* los intervalos entre las cosas —por ejemplo, el espacio entre los árboles del bulevar— y recíprocamente como fondo las cosas —los árboles del bulevar. Es lo que ocurre en los acertijos: el conejo o el cazador no eran visibles, ya que los elementos de sus figuras estaban dislocados e integrados a otras formas: por ejemplo, lo que será la oreja del conejo no era más que el intervalo vacío entre dos árboles del bosque. El conejo y el cazador aparecen gracias a una nueva segregación del campo, gracias a una nueva organización del todo. El camuflaje es el arte de enmascarar una forma introduciendo las líneas principales que la definen en otras formas más imperiosas.

También podemos aplicar el mismo tipo de análisis a las percepciones del oído. Simplemente, ya no se tratará ahora de formas en el espacio sino de formas temporales. Por ejemplo, una melodía es una figura sonora, no se mezcla a los ruidos de fondo que puedan acompañarla, como el ruido de un claxon que se oye a lo lejos durante un concierto. La melodía no es una suma de notas: cada nota no cuenta más que por la función que ejerce en el conjunto, y es por esto que la melodía no cambia sensiblemente si se transporta, es decir, si se cambian todas las notas que la componen, respetando las relaciones y la estructura del conjunto. En cambio, si se produce una sola variación en estas relaciones, hay suficiente para modificar la fisonomía total de la melodía. Esta percepción del conjunto es más natural y más primitiva que la de los elementos aislados: en las experiencias sobre los reflejos condicionados en las que se obliga a los perros a responder con una secreción salival a una luz o a un sonido, asociando frecuentemente esta luz o este sonido a la presentación de un pedazo de carne, se constata que la costumbre adquirida con una cierta secuencia de notas queda adquirida también frente a toda

Escaneado con CamScanner

melodía de la misma estructura. La percepción analítica, que nos da el valor absoluto de los elementos aislados, corresponde, pues, a una actitud tardía y excepcional: la del sabio que observa o la del filósofo que reflexiona; la percepción de las formas en el sentido general de estructura, conjunto y configuración, debe ser considerada como nuestro modo de percepción espontáneo.

En lo tocante a otro aspecto, la psicología moderna también destruye los prejuicios de la fisiología y de la psicología clásicas. Es un lugar común decir que tenemos cinco sentidos y, a primera vista, cada uno de ellos es como un mundo sin comunicación con los demás. La luz o los colores que actúan sobre el ojo no actúan sobre el oído ni sobre el tacto. Y, sin embargo, se sabe desde hace tiempo que ciertos ciegos llegan a representarse los colores que no ven por medio de sonidos que oyen. Por ejemplo, un ciego decía que el rojo debía ser algo así como un trompetazo. Con todo, durante mucho tiempo se ha venido pensando que todo esto no eran más que fenómenos excepcionales. En realidad el fenómeno es general. En la intoxicación por la mescalina, los sonidos están regularmente acompañados por manchas de color, cuyo matiz, forma e intensidad varían con el timbre, el tono y el volumen. Incluso los tipos normales hablan de colores cálidos, fríos, chillones o duros, de sonidos claros, agudos, brillantes, rugosos o suaves, de ruidos opacos, de perfumes penetrantes. Cénzanne decía que lo aterciopelado, lo duro, lo suave e incluso el olor de los objetos se ve. Mi percepción no es, pues, una suma de datos visuales, táctiles, auditivos; yo percibo de una manera indivisa con mi ser total, me apodero de una estructura única de la cosa, de una única manera de existir que habla a la vez a todos mis sentidos.

Naturalmente la psicología clásica sabía muy bien que existen relaciones entre las diferentes partes de mi campo visual como también entre los datos de mis diferentes sentidos. Pero para ella esta unidad era construida, ella la atribuía a la inteligencia y a la memoria. Digo que veo hombres que pasan por la calle, escribe Descartes en un

Escaneado con CamScanner

célebre pasaje de las *Méditations*, pero, en realidad, ¿qué veo exactamente? No veo más que sombreros y abrigos que podrían estar cubriendo perfectamente a unos muñecos que funcionaran a base de resortes, y, si yo digo que veo hombres, es porque me apodero, «por una inspección del espíritu, de aquello que yo creía ver con mis ojos». Estoy persuadido de que los objetos siguen existiendo cuando no los veo, por ejemplo a mi espalda. Pero para el pensamiento clásico, estos objetos invisibles no subsisten para mí más que a causa de que mi juicio los mantiene presentes. Incluso los objetos que tengo delante no son propiamente vistos, sino sólo pensados. Así, yo no podría *ver* un cubo, es decir, un sólido formado por seis caras y doce aristas iguales, yo no veo más que una figura en perspectiva en la cual las caras laterales están deformadas y la cara dorsal absolutamente escondida. Si yo hablo de cubos es porque mi espíritu completa estas apariencias, suple la cara oculta. Nunca podré ver el cubo según su definición geométrica, sólo puedo pensarlo. La percepción del movimiento muestra todavía mejor hasta qué punto la inteligencia interviene en la pretendida visión. En el momento en que mi tren, detenido en la estación, se pone en marcha, sucede a menudo que el tren que parece empezar a moverse es el que está parado al lado del mío. Los datos sensoriales por sí mismos son, pues, neutros y capaces de recibir diferentes interpretaciones según la hipótesis en la cual mi espíritu se detendrá. De un modo general, la psicología clásica convierte a la percepción en un verdadero descifrado de los datos sensibles por obra de la inteligencia, es decir, en un comienzo de ciencia. Me han sido dados unos signos y debo descubrir su significación, me ha sido propuesto un texto y tengo que leerlo o interpretarlo. Incluso cuando tiene en cuenta la unidad del campo perceptivo, la psicología clásica permanece todavía fiel a la noción de sensación, que proporciona el punto de partida del análisis. Esto es así porque ha concebido los datos visuales como un mosaico de sensaciones y por lo tanto necesita fundamentar la unidad del campo perceptivo en una ope-

Escaneado con CamScanner

ración de la inteligencia. ¿Qué nos aporta sobre esta cuestión la teoría de la Forma? Refutando completamente la noción de sensación, nos enseña a no distinguir ya más entre los signos y su significación, entre lo que se ha sentido y lo que se ha juzgado. ¿Cómo podríamos definir exactamente el color de un objeto sin mencionar la substancia con que está hecho, por ejemplo el color azul de esta alfombra sin decir que es un «azul lanoso»? Cézanne había planteado la cuestión: ¿Cómo distinguir en las cosas su color y su dibujo? No se trata de comprender la percepción como la imposición de una cierta significación a ciertos signos sensibles, ya que estos signos no podrían ser descritos en su textura sensible más inmediata sin referencia al objeto que significan. Si bajo una iluminación cambiante reconocemos un objeto definido por propiedades constantes, no es porque la inteligencia haga entrar en juego la naturaleza de la luz incidente y deduzca de ella el color real del objeto, es porque la luz dominante del medio, actuando como *iluminación*, asigna inmediatamente al objeto su verdadero color. Si miramos dos platos desigualmente iluminados, nos parecen igualmente blancos y desigualmente iluminados mientras el haz de luz que proviene de la ventana figure en nuestro campo visual. Si, por el contrario, observamos los mismos platos a través de una pantalla horadada con un agujero, al instante uno de ellos nos parece gris y el otro blanco, e incluso si *sabemos* que es debido a un efecto de iluminación, ningún análisis intelectual de las apariencias nos mostrará el verdadero color de los dos platos. La permanencia de los colores y de los objetos no es, pues, construida por la inteligencia, sino aprisionada por la mirada en tanto adopta la organización del campo visual. Cuando, a la caída de la tarde, damos la luz, la iluminación eléctrica nos parece en principio amarilla, un momento después tiende a perder todo color definido y correlativamente los objetos, que en principio eran sensiblemente modificados en su color, toman de nuevo un aspecto comparable al que tienen durante el día. Los objetos y la iluminación forman un sistema que

Escaneado con CamScanner

tiende hacia una cierta constancia y hacia un cierto nivel estable, no por obra de la inteligencia, sino por la misma configuración del campo. Cuando apercibo, yo no pienso en absoluto el mundo, él se organiza frente a mí. Cuando apercibo un cubo, mi razón no corrige las apariencias de la perspectiva y piensa a propósito de éstas la definición geométrica del cubo. Lejos de corregirlas, ni tan sólo noto estas deformaciones de la perspectiva, a través de lo que veo me atengo al cubo tal como es en su evidencia. Del mismo modo los objetos a mi espalda no me son representados por alguna operación de la memoria o del juicio, están presentes, *cuentan* para mí, como cuenta el fondo que no deja de existir por el hecho de estar detrás de la figura que lo cubre en parte. Incluso la percepción del movimiento, que en principio parece depender directamente del punto de vista que la inteligencia escoge, no es, a su vez, más que un elemento en la organización global del campo. Ya que si bien tanto mi tren como el tren que está junto al mío pueden parecerme ponerse en movimiento en el momento en que uno de los dos arranca, es preciso señalar que la ilusión no es arbitraria y que yo no puedo provocarla a voluntad mediante la elección intelectual y desinteresada de un punto de vista. Si yo estoy jugando a las cartas en mi compartimento, es el tren vecino al mío el que arranca. Si, por el contrario, busco con los ojos a alguien en el otro tren, entonces es el mío el que se mueve. En cada caso nos aparece fijo aquel de los dos donde hemos elegido un domicilio y que es nuestro medio en este momento. El movimiento y el reposo se distribuyen para nosotros a nuestro alrededor, no según las hipótesis que a nuestra inteligencia le plazca construir, sino según la manera como nos establecemos en el mundo y según la situación que nuestro cuerpo asuma en él. A veces veo el campanario inmóvil en el cielo y las nubes volando sobre él, otras veces, al contrario, las nubes parecen inmóviles y el campanario da vueltas por el espacio; incluso en este caso, la elección del punto fijo no es obra de la inteligencia: el objeto que miro y el lugar donde echo el ancla me aparece siempre fijo y no

Escaneado con CamScanner

puedo quitarle esta significación más que mirando a otra parte. O sea que no le otorgo esta significación tampoco con el pensamiento. La percepción no es, pues, una especie de ciencia principiante ni un primer ejercicio de la inteligencia. Es necesario que reencontremos un comercio con el mundo y una presencia en el mundo más viejos que la inteligencia.

Finalmente la nueva psicología aporta también una concepción nueva de la percepción de los demás. La psicología clásica aceptaba sin discusión la distinción entre la observación interior o introspección y la observación exterior. Los «hechos psíquicos» —la cólera, el miedo, por ejemplo— no podían ser conocidos directamente más que desde el interior y por aquel que los experimentaba. Se tenía como evidente que yo no puedo, desde fuera, alcanzar más que los *signos* corporales de la cólera o del miedo, y que, para interpretar estos signos, debo recurrir al conocimiento que poseo de la cólera o del miedo obtenido en mí mismo y por introspección. Los psicólogos actuales observan que la introspección, en realidad, no me aporta casi nada. Si intento estudiar el amor o el odio con la pura observación interior, pocas cosas encuentro que pueda describir: alguna angustia, algunas palpitaciones del corazón; en resumen, alteraciones banales que no me revelan de ninguna manera la esencia del amor ni del odio. Cada vez que llego a observaciones interesantes es debido a que no me he contentado en coincidir con mis sentimientos, sino que he logrado estudiarlos como un comportamiento, como una modificación de mis relaciones con los demás y con el mundo; es porque he conseguido pensarlos como pienso el comportamiento de otra persona, comportamiento del cual soy testigo. De hecho los niños pequeños comprenden los gestos y las expresiones fisonómicas mucho antes de ser capaces de reproducirlos por su cuenta; es preciso, pues, que el sentido de estas conductas les sea, por así decirlo, adherente. Tenemos que refutar aquí aquel prejuicio que convierte el amor, el odio o la cólera en «realidades interiores» accesibles a un sólo testigo: aquel que las experimenta.

Escaneado con CamScanner

Cólera, vergüenza, odio, amor no son hechos psíquicos escondidos en lo más profundo de las conciencias de los demás, son tipos de comportamiento o estilos de conducta visibles desde fuera. Existen *sobre* este rostro o *en* estos gestos y no escondidos detrás de ellos. La psicología sólo ha empezado a desarrollarse cuando ha renunciado a distinguir entre el cuerpo y el espíritu, cuando ha abandonado los dos métodos correlativos de la observación interior y de la psicología fisiológica. Nada nos enseñaba sobre la emoción limitándose a medir la velocidad de la respiración o la de los latidos del corazón en los accesos de cólera, y tampoco nada nos enseñaba sobre la cólera cuando intentaba acertar el matiz cualitativo e indecible de la cólera vivida. Trazar la psicología de la cólera es buscar fijar el *sentido* de la cólera, es preguntarse cuál es su función en una vida humana y, en algún modo, para qué sirve. Nos encontramos, así, con que la emoción es, como dice Janet, una reacción de desorganización que interviene cuando nos hallamos en un callejón sin salida, o más profundamente, como ha demostrado Sartre, que la cólera es una conducta mágica por la cual, renunciando a la acción eficaz en el mundo, nos proporcionamos en lo imaginario una satisfacción del todo simbólica, como aquel que, en una conversación, no pudiendo convencer a su interlocutor, ataca con una serie de injurias que nada demuestran, o como aquel que, no atreviéndose a pegar a su enemigo, se contenta con mostrarle el puño desde lejos. Dado que la emoción no es un hecho psíquico e interno, sino una variación de nuestras relaciones con los demás y con el mundo legible en nuestra actitud corporal, no hay que decir que sólo los signos de la cólera o del amor son dados al espectador y que éste es alcanzado indirectamente y mediante una interpretación de estos signos; lo que hay que decir es que el otro se me da con evidencia como comportamiento. Nuestra ciencia del comportamiento va bastante más lejos de lo que creemos. Si presentamos a varias personas no prevenidas la fotografía de varios rostros, de varias siluetas, la reproducción de varias escrituras, la grabación de va-

Escaneado con CamScanner

rias voces, y si les pedimos que agrupen un rostro, una silueta, una voz, una escritura, constatamos que, de un modo general, lo hacen correctamente o, en todo caso, el número de agrupamientos correctos es muy superior al de los erróneos. La escritura de Miguel Ángel es atribuida a Rafael en 36 casos, pero ha sido correctamente identificada en 221 casos. Ocurre, pues, que reconocemos cierta estructura común a la voz, a la fisonomía, a los gestos y al tipo de cada persona; cada persona no es otra cosa, para nosotros, que esta manera de estar en el mundo. Es posible entrever cómo estas consideraciones podrían aplicarse a la psicología del lenguaje: de la misma manera que el cuerpo y el «alma» de un hombre no son más que dos aspectos de su manera de estar en el mundo, del mismo modo la palabra y el pensamiento que ella designa no deben ser considerados como dos términos exteriores. La palabra comporta su significación como el cuerpo es la encarnación de un comportamiento.

De una manera general, la nueva psicología nos muestra en el hombre no un entendimiento que construye el mundo, sino un ser que está arrojado a él y que a él se siente ligado como por un lazo natural. Por lo tanto, la nueva psicología nos enseña a ver este mundo con el cual estamos en contacto a través de toda la superficie de nuestro ser, mientras que la psicología clásica despreciaba el mundo vivido por aquel que la inteligencia científica conseguía construir.

* *

Si ahora consideramos el film como un objeto a percibir, podremos aplicar a la percepción del film todo lo que acabamos de decir de la percepción en general. Y vamos a ver que, desde este punto de vista, la naturaleza y la significación del film se iluminan y que la nueva psicología nos conduce precisamente a las observaciones mejores de los estetas del cine.

Digamos para empezar que un film no es una suma de imágenes sino una *forma* temporal. Es el momento de recordar la famosa experiencia de Pudovkin que pone en

HCS 140. 7

Escaneado con CamScanner

evidencia la unidad melódica del film. Pudovkin tomó un día un primer plano de Mosjukin impasible y lo proyectó precedido primeramente de un plato de sopa, seguidamente de una joven muerta en su ataúd y finalmente de un niño jugando con un osito de peluche. Lo primero que percibió el público fue que Mosjukin parecía mirar el plato, la joven y el niño y en seguida que miraba el plato de una manera pensativa, la mujer con dolor, el niño con una luminosa sonrisa, y el público quedó maravillado por la variedad de sus expresiones, cuando en realidad el mismo plano había servido tres veces y era completamente inexpresivo. El sentido de una imagen depende pues de aquellas que la preceden en el film, y su sucesión crea una nueva unidad que no es la simple suma de los elementos empleados. R. Leenhardt añadía, en un excelente artículo,[2] que era menester jugar con la duración de cada imagen: una duración corta da una sonrisa divertida, una duración media un rostro indiferente, una larga duración una expresión dolorosa. De esto Leenhardt sacaba esta definición del ritmo cinemotográfico: «Un cierto orden de planos y para cada uno de estos planos una duración tal que el conjunto produzca la impresión buscada con el máximo efecto.» Existe pues una verdadera métrica cinematográfica que debe ser observada precisa e imperiosamente. «Mirando un film, probad a adivinar el instante en que una imagen, habiendo ya dado todo lo posible, va a terminar, debe terminar, ser reemplazada (aunque sea sólo un cambio de ángulo, de distancia o de campo). Aprenderéis a conocer este malestar en el pecho que produce una toma demasiado larga que frena el movimiento o esta deliciosa aquiescencia íntima que se produce cuando un plano pasa con exactitud...» (Leenhardt). Como en el film existe una selección de vistas (o planos), de su orden y de su duración (el montaje), una selección de escenas o secuencias, de su orden y de su duración, la película aparece como una forma muy compleja dentro de la cual se ejercen acciones y

2. «Esprit», año 1936.

Escaneado con CamScanner

reacciones extremadamente numerosas en cada momento, cuyas leyes están todavía por descubrir y que hasta ahora no han sido más que adivinadas por el olfato o el tacto del director de cine que maneja el lenguaje cinematográfico como el hombre, hablando, maneja la sintaxis, sin pensar expresamente en ella y sin ser siempre capaz de formular las reglas que espontáneamente observa.

Lo que acabamos de decir del film en su aspecto visual se aplica también a su aspecto sonoro, que no se reduce de ningún modo a una suma de palabras o de ruidos sino que es, también, una forma. Existe un ritmo del sonido como existe el de la imagen. Existe un montaje de los ruidos y de los sonidos del que Leenhardt nos da un ejemplo: en el viejo film sonoro *Broadway Melody*, «dos actores están en escena. Desde lo alto de los palcos se les oye declamar. Después, inmediatamente, primer plano, tono de susurro, se oye una palabra que intercambian en voz baja...». La fuerza expresiva de este montaje consiste en que nos hace sentir la coexistencia y la simultaneidad de vidas en un mismo mundo, las de los actores en su ambiente y en el nuestro, de la misma manera que el montaje de Pudovkin ligaba el hombre y su mirada a los espectáculos que tenía a su alrededor. Del mismo modo que el film visual no es la simple fotografía en movimiento de un drama, y del mismo modo que la elección y la unión de las imágenes constituyen para el cine un medio de expresión original, igualmente el sonido en el cine no es la mera reproducción fonográfica de los ruidos y de las palabras, sino que comporta una cierta organización interna que el creador del film tiene que inventar. El verdadero antepasado del sonido cinematográfico no es el fonógrafo sino el montaje radiofónico.

Esto no es todo. Acabamos de considerar la imagen y el sonido cada uno por su cuenta. Pero, en realidad, su unión constituye una totalidad nueva e irreductible a los elementos que entran en su composición. Un film sonoro no es un film mudo amenizado con sonidos y palabras solamente destinados a completar la ilusión cinematográfica. La unión del sonido y de la imagen es mucho

Escaneado con CamScanner

más estrecha, y la imagen queda transformada por la proximidad del sonido. Nos damos cuenta de ello en la proyección de un film doblado donde se hace hablar a los delgados con la voz de los gordos, a los jóvenes con voces de viejos, a los altos con voces de enanos, lo cual es absurdo si, tal como hemos dicho, la voz, la silueta y el carácter forman un todo inseparable. Pero la unión del sonido y de la imagen no se efectúa sólo en cada personaje, se realiza en la totalidad del film. No es por casualidad que en un momento dado los personajes se callen y que en otro momento hablen. La alternancia de palabras y de silencio viene impuesta por el mayor efecto de la imagen. Como decía Malraux (*Verve*, 1940), hay tres clases de diálogos. Primero el diálogo de exposición, destinado a hacer saber las circunstancias de la acción dramática. La novela y el cine lo evitan de común acuerdo. Después, el diálogo de *tono* que nos da el acento de cada personaje y que domina, por ejemplo, en la obra de Proust, donde los personajes se ven muy mal y, en cambio, se reconocen admirablemente en cuanto empiezan a hablar. La prodigalidad o la avaricia de palabras, la plenitud o la nimiedad de los vocablos, su exactitud o su afectación comunican la esencia de un personaje con mucha más fuerza que una descripción. Casi no hay diálogo de tono en el cine, la presencia visible del actor y su comportamiento lo hacen habitualmente innecesario. Finalmente, existe un diálogo de escena que nos presenta el debate y la confrontación de los personajes; es el más importante modo de diálogo en el cine. Sin embargo, está lejos de ser constante. En el teatro se habla sin cesar, en el cine no. «En los últimos films —decía Malraux— el director *pasa al diálogo* después de grandes fragmentos de mudo, como el novelista pasa el diálogo también después de largos fragmentos de narración.» El reparto de los silencios y del diálogo constituye, pues, más allá de la métrica visual y de la métrica sonora, una métrica más compleja que superpone sus exigencias a las de las dos primeras. Todavía nos faltaría, para ser completos, analizar el papel de la música en el interior de este conjunto.

Escaneado con CamScanner

Digamos solamente que a él debe incorporarse y no simplemente yuxtaponerse. La música no deberá servir, por tanto, para llenar los vacíos sonoros, ni para comentar de una manera exterior los sentimientos y las imágenes, como sucede en tantos films en que la tempestad de la cólera desencadena una verdadera tempestad en la orquesta y en que la música imita trabajosamente un ruido de pasos o la caída de una moneda al suelo. La música deberá intervenir para marcar un cambio de estilo del film, por ejemplo el paso de una escena de acción al «interior» del personaje, para recordar escenas anteriores o en la descripción de un paisaje; de un modo general la música acompaña y contribuye a realizar, como decía Jaubert,[3] una «ruptura de equilibrio sensorial». Finalmente, es necesario que la música no sea otro modo de expresión yuxtapuesto a la expresión visual, sino que «por medios rigurosamente musicales —ritmo, forma, instrumentación— recree, bajo la materia plástica de la imagen, una materia sonora, por una misteriosa alquimia de correspondencias que debería ser el fundamento mismo del oficio de compositor cinematográfico; que nos proporcione, en fin, el ritmo interno de la imagen de una manera físicamente sensible, sin esforzarse por ello en traducir el contenido sentimental, dramático o poético» (Jaubert). La palabra, en el cine, no está encargada de añadir ideas a las imágenes, ni la música sentimientos. El conjunto nos dice algo muy preciso que no es ni un pensamiento ni una llamada a los sentimientos de la vida.

¿Qué *significa*, qué quiere decir, pues, un film? Cada film cuenta una *historia*, es decir, cierto número de acontecimientos que ocurren a los personajes y que pueden ser contados también en prosa, como efectivamente lo son en el guión que sirve de base al film. El cine hablado, con su diálogo a menudo agobiante, completa nuestra ilusión. A menudo, pues, se concibe el cine como la representación visual y sonora, la reproducción tan fiel como sea posible de un drama que la literatura no podría evo-

3. «Esprit», año 1936.

Escaneado con CamScanner

car más que con palabras y que el cine tiene la suerte de poder fotografiar. Lo que mantiene el equívoco es que existe, en efecto, un realismo fundamental del cine: los actores deben interpretar de una manera natural, la puesta en escena debe ser tan verosímil como sea posible ya que «el poder de realidad que se desprende de la pantalla —dice Leenhardt— es tal que la menor estilización resultaría detonante». Pero esto no quiere decir que el film esté destinado a hacernos ver y oír lo que veríamos y oiríamos si asistiéramos en realidad a la historia que nos cuenta, ni tampoco a sugerirnos como una historia edificante alguna concepción general de la vida. El problema con que nos encontramos aquí, la estética lo ha encontrado ya a propósito de la novela y de la poesía. Existe siempre en una novela una idea que puede resumirse en pocas palabras, unos hechos que caben en pocas líneas. Existe siempre en un poema alusión a cosas o a ideas. Y, sin embargo, la novela pura, la poesía pura no tienen por función significarnos estos hechos, estas ideas o estas cosas, ya que entonces el poema podría traducirse exactamente en prosa y la novela nada perdería de ser resumida. Las ideas y los hechos no son más que materiales del arte, y el arte de la novela consiste en la elección de aquello que se dice y aquello que se calla, en la elección de las perspectivas (tal capítulo estará escrito desde el punto de vista de tal personaje, tal otro desde el punto de vista de otro), en el *tempo* variable de la narración; el arte de la poesía no consiste en describir didácticamente las cosas o en exponer unas ideas, sino en crear una máquina de lenguaje que, de una manera casi infalible, sitúe al lector en un cierto estado poético. De la misma manera, en un film existe siempre una historia, y a menudo una idea (por ejemplo, en *Étrange sursis*: la muerte sólo es terrible para quien no ha consentido en ella); pero la función del film no es la de hacernos conocer los hechos o la idea. Kant dice con profundidad que en el conocimiento la imaginación trabaja para provecho del entendimiento, mientras que en el arte el entendimiento trabaja para provecho de la

Escaneado con CamScanner

imaginación. Es decir: la idea o los hechos prosaicos no están más que para dar al creador la ocasión de buscar sus emblemas sensibles y trazar el monograma visible y sonoro de ellos. El sentido de un film está incorporado a su ritmo como el sentido de un gesto es inmediatamente legible en el gesto, y el film no quiere decir nada más que lo que expone. La idea queda así reducida a su estado nativo, emerge de la estructura del film como en un cuadro de la coexistencia de sus partes. Lo maravilloso del arte es mostrar cómo alguna cosa se pone a significar algo, no por alusión a ideas ya formadas o adquiridas, sino por una disposición temporal o espacial de los elementos. Un film no significa más de lo que pueda significar una cosa: uno y otra no hablan a un entendimiento separado, sino que se dirigen a nuestro poder de descifrar tácitamente el mundo o los hombres y a nuestro poder de coexistir con ellos. Es verdad que en nuestra vida ordinaria perdemos de vista este valor estético de la menor cosa apercibida. Es verdad también que en la realidad la forma apercibida nunca es perfecta, siempre hay en ella algo cambiante, rebabas y como un exceso de materia. El drama cinematográfico tiene, por así decirlo, un grano más fino que los dramas de la vida real, sucede en un mundo más exacto que el mundo real. Sólo a través de la percepción podemos comprender la significación del cine: un film no se piensa, se percibe.

He aquí por qué la expresión del hombre puede ser en el cine tan sobrecogedora: el cine no nos da, como la novela ha hecho durante largo tiempo, los *pensamientos* del hombre; nos da su conducta o su comportamiento, nos ofrece directamente esta manera especial de estar en el mundo, de tratar a las cosas y a los demás, que es para nosotros visible en los gestos, la mirada, la mímica, y que define, con evidencia, a todas las personas que conocemos. Si el cine quiere mostrarnos un personaje que tiene vértigo, no deberá intentar mostrarnos el paisaje interior del vértigo, como Daquin en *Premier de Cordée* o Malraux en *Sierra de Teruel* han querido hacerlo. Sentiremos mucho mejor el vértigo viéndolo desde el exterior,

Escaneado con CamScanner

contemplando este cuerpo desequilibrado que se retuerce sobre una roca o este andar vacilante que intenta adaptarse a no se sabe qué trastorno del espacio. Para el cine, como para la psicología moderna, el vértigo, el placer, el dolor, el amor, el odio son conductas.

* *

Esta psicología y las filosofías contemporáneas tienen por común denominador el presentarnos, no como hacían las filosofías clásicas, el espíritu *y* el mundo, cada conciencia *y* los demás, sino la conciencia arrojada al mundo, sometida a la mirada de los demás y aprendiendo de ellos lo que ella es. Buena parte de la filosofía fenomenológica o existencial consiste en asombrarse de esta inherencia del yo en el mundo y del yo en los demás, en describir esta paradoja y esta confusión, en hacer *ver* la unión del sujeto con el mundo, del sujeto con los demás, en lugar de *explicarlo*, como hacían los clásicos, recurriendo al espíritu absoluto. Ahora bien, el cine es particularmente apto para mostrar la unión del cuerpo y el espíritu, del espíritu y el mundo y para expresar uno en otro. He aquí por qué no debe sorprender que la crítica pueda, a propósito de un film, evocar la filosofía. En una recensión de *Défunt récalcitrant*, Astruc cuenta el film en términos sartrianos: este muerto que sobrevive a su cuerpo y se ve obligado a habitar en otro permanece él mismo en-sí, pero es otro para-los-demás y no sabría permanecer en reposo hasta que el amor de una muchacha le reconozca a través de su nueva envoltura y que se restablezca la concordancia del en-sí y del para-los-demás. Después de esto, «Le Canard Enchaîné» se burla y quiere confinar a Astruc a sus investigaciones filosóficas. La verdad es que los dos tienen razón: uno porque el arte no está hecho para exponer ideas, y el otro porque la filosofía contemporánea no consiste en encadenar conceptos, sino en describir la mezcla de la conciencia y el mundo, su compromiso en un cuerpo, su coexistencia con los demás, y porque todo esto es cinematográfico por excelencia.

Escaneado con CamScanner

Si finalmente nos preguntamos por qué esta filosofía se ha desarrollado justamente en la época del cine, es evidente que no podemos responder que el cine proviene de ella. El cine es ante todo una invención técnica en la que la filosofía no cuenta para nada. Pero tampoco deberemos decir que esta filosofía proviene del cine y que es su traducción en el plano de las ideas. Ya que es posible utilizar mal el cine, el instrumento técnico una vez inventado debe ser reinventado por una voluntad artística antes que puedan hacerse verdaderos films. Si la filosofía y el cine están de acuerdo, si la reflexión y el trabajo técnico van en la misma dirección, es porque el filósofo y el cineasta tienen en común una cierta manera de ser, una cierta visión del mundo que es la de una generación. Una ocasión más de verificar que pensamiento y técnica se corresponden y que, como decía Goethe, «lo que está dentro también está fuera».

Escaneado con CamScanner

II. IDEAS

Escaneado con CamScanner

El existencialismo en Hegel [1]

Jean Hyppolite, que se dio a conocer por su traducción comentada de la *Fenomenología del Espíritu*, ha publicado después su *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, que hará dar, sin duda, un paso decisivo a los estudios hegelianos en Francia. Hegel está en el origen de todo lo importante que se ha hecho en filosofía desde hace un siglo —por ejemplo del marxismo, de Nietzche, de la fenomenología y del existencialismo alemán, del psicoanálisis—; e inaugura la tentativa de exploración de lo irracional y de su incorporación a una razón ensanchada que sigue siendo la tarea de nuestro siglo. Hegel es el inventor de esta Razón más comprensiva que el entendimiento, de esta Razón que, capaz de respetar la variedad y la singularidad de los psiquismos, de los métodos de pensamiento, de las civilizaciones y de la contingencia de la historia, no renuncia, sin embargo, a dominarlos para conducirlos a su propia verdad. Pero resulta que los sucesores de Hegel han insistido, más que en lo que le debían, en lo que rehusaban de su herencia. Si no renunciamos a la esperanza de una *verdad*, más allá de las tomas de posición divergentes, y si, con el sentimiento más vivo de la subjetividad, seguimos deseando un nuevo clasicismo y una civilización orgánica, no existe, en el orden de la cultura, tarea más urgente que la de reenlazar con su origen hegeliano las doctrinas ingratas que intentan olvidarlo. Sólo así podrán hallar un lenguaje común y podrá hacerse una confrontación decisiva. No es que Hegel sea la verdad que buscamos (existen varios Hegel y el historiador más objetivo se ha

1. A propósito de una conferencia de J. Hyppolite, dada bajo este título el 16 de febrero de 1947 en el Institut d'Etudes Germaniques.

Escaneado con CamScanner

visto obligado a preguntarse cuál de ellos ha ido más lejos), sino justamente porque en esta sola vida y en esta obra sola encontramos todas nuestras oposiciones. Podríamos decir, sin paradoja, que dar una interpretación de Hegel es tomar posición sobre todos los problemas filosóficos, políticos y religiosos de nuestro siglo. La conferencia de J. Hyppolite tenía el extremo interés de iniciar, en lo que concierne al existencialismo, esta traducción en lenguaje hegeliano que aclararía las discusiones de nuestro tiempo. Como es natural, el historiador moderaba a cada paso al filósofo. Ya que nuestro objeto no es el histórico, sigamos esta conferencia, no textual sino libremente, para discutirla algunas veces y para comentarla siempre.

Kierkegaard, quien primero empleó la palabra existencia en su sentido moderno, se opuso a Hegel deliberadamente. El Hegel en quien piensa es aquel de la finalidad, que trata la historia como el desarrollo visible de una lógica, que busca en las relaciones entre las ideas la explicación última de los acontecimientos y para quien la experiencia individual de la vida está subordinada como a un destino a la vida propia de las ideas. Este Hegel de 1827 no nos ofrece más que, según palabras de Kierkegaard, un «palacio de ideas» donde todas las oposiciones de la historia están superadas, pero sólo por el pensamiento. En contra suya Kierkegaard tiene razón cuando dice que el individuo no puede superar con sólo el pensamiento las contradicciones frente a las que se encuentra, que se ve enfrentado a ciertos dilemas en que ningún término es satisfactorio. El Hegel de la finalidad lo ha comprendido todo, salvo su propia situación histórica; lo ha tenido todo en cuenta, salvo su propia existencia, y la síntesis que nos ofrece no es una verdadera síntesis, precisamente porque aparenta ignorar que es el producto de un cierto individuo y de un cierto tiempo. La objeción de Kierkegaard —que, en lo profundo, está de acuerdo con la de Marx— consiste en reclamar al filósofo a la conciencia de su inherencia histórica; aquel que juzga el desarrollo del mundo y lo declara

Escaneado con CamScanner

cumplido en el Estado prusiano, ¿desde dónde habla y cómo puede colocarse fuera de cualquier situación? La llamada a la subjetividad y a la existencia propia del pensador se confunde aquí con la llamada a la historia.

Pero si el Hegel de 1827 puede ser tachado de idealista, no puede decirse lo mismo del Hegel de 1807. La *Fenomenología del Espíritu* no es sólo una historia de las ideas, es una historia de todas las manifestaciones del espíritu que reside tanto en las costumbres, en las estructuras económicas, en las instituciones jurídicas, como en los tratados de filosofía. Se trata de reencontrar el sentido de la historia total, de describir el movimiento interno de la substancia social, y no de explicar las aventuras de la humanidad a través de los debates de los filósofos. El *saber absoluto* que culmina la evolución del espíritu-fenómeno, donde la conciencia se iguala al fin con su vida espontánea y vuelve a tomar posesión de sí, acaso no sea una filosofía, acaso sea una manera de vivir. La *Fenomenología del Espíritu* es la filosofía militante, no todavía triunfante. (Y por otra parte, hasta en los *Principios de la Filosofía del Derecho*, Hegel ha dicho de una manera clara que los filósofos no hacen la historia, sino que expresan siempre una situación del mundo adquirida antes de ellos.) El verdadero debate entre Marx y Hegel no se refiere a la relación de las ideas y de la historia, concierne antes bien a la concepción del movimiento histórico, que se acaba, para el Hegel de 1827, en una sociedad jerarquizada de la cual el filósofo sólo piensa el significado —que se acababa acaso para el Hegel de 1807, en una verdadera reconciliación del hombre con el hombre.

Lo que es seguro, en todo caso, es que la *Fenomenología del Espíritu* no busca hacer entrar la historia total dentro de los esquemas de una lógica preestablecida, sino revivir cada doctrina, cada época, dejándose conducir por su lógica interna con tanta imparcialidad que cualquier intento de sistema parece haberse olvidado. El filósofo, dice en la «Introducción», no debe sustituir a las experiencias del hombre; no tiene más que recogerlas y desci-

Escaneado con CamScanner

frarlas tales como la historia nos las entrega. Es posible hablar de un existencialismo de Hegel en este sentido, ante todo porque no se propone encadenar conceptos sino revelar la lógica inmanente de la experiencia humana en todos los sectores. Ya no se trata solamente, como en la *Crítica de la Razón Pura teórica*, de saber con qué condiciones es posible la experiencia científica, sino de saber de una manera general de qué modo es posible la experiencia moral, estética, religiosa, de qué modo es posible describir la situación fundamental del hombre frente al mundo y frente a los demás, de qué modo es posible comprender las religiones, las morales, las obras de arte, los sistemas económicos y jurídicos como tantas maneras humanas de escapar de las dificultades de la propia condición o de hacer frente a ellas. Aquí la experiencia ya no es sólo, como en Kant, nuestro contacto contemplativo con el mundo sensible, aquí la palabra experiencia tiene la resonancia trágica que posee en el lenguaje común cuando un hombre habla de lo que ha vivido. Ya no es la experiencia de laboratorio, es la prueba de la vida.

De un modo más preciso, hay un existencialismo en Hegel en el sentido en que para él el hombre no es de entrada una conciencia que posee con toda claridad sus propios pensamientos, sino una vida entregada a sí misma y que busca comprenderse. Toda la *Fenomenología del Espíritu* describe este esfuerzo que hace el hombre para recobrarse. En cada época histórica el hombre parte de una «certeza» subjetiva, obra según las indicaciones de esta certeza y asiste a las consecuencias sorprendentes de su primera intención, descubre su «verdad» objetiva. Modifica entonces su proyecto, se lanza de nuevo, reconoce en el nuevo proyecto todo lo que aún había de abstracto en el viejo —hasta que, por fin, la certeza subjetiva iguale a la verdad objetiva y llegue a ser de una manera consciente lo que sólo era de una manera confusa. En tanto que este extremo de la historia no sea alcanzado —y en el caso de que lo fuera, el hombre, falto de movimiento, sería como un animal—, el hombre

Escaneado con CamScanner

se define, por oposición a una piedra que es lo que es, como el lugar de una inquietud (*Unruhe*), como un esfuerzo constante para reencontrarse y en consecuencia por el rechazo de limitarse a una cualquiera de sus determinaciones. «La conciencia... es pues de una manera inmediata el acto de ultrapasar lo limitado, y, cuando este limitado le pertenece, el acto de ultrapasarse a sí misma... La conciencia sufre, pues, esta violencia proveniente de ella misma, violencia por la cual se priva de toda satisfacción limitada. En el sentimiento de esta violencia, la angustia puede retroceder frente a la verdad, aspirar y tender a conservar aquello cuya pérdida es amenazante, pero esta angustia no puede calmarse: en vano busca fijarse en una inercia sin pensamiento...»[2] Sean cuales sean las relaciones constatables de la conciencia con el cuerpo y con el cerebro, todos los descubrimientos de la frenología no pueden lograr que la conciencia sea un *hueso*, ya que un hueso es todavía una cosa, un ser, y si el mundo no estuviera hecho más que de cosas o de seres no existiría, ni siquiera a título de apariencia, eso que llamamos un hombre, es decir, un ser que no es, que niega las cosas, una existencia sin esencia.

Esta idea hoy en día es banal. Pero vuelve a coger fuerza si la aplicamos, como hace Hegel, a las relaciones de la vida y de la conciencia que tenemos de ella. Quede claro, todo lo que decimos de la vida concierne en realidad a la conciencia de la vida, ya que nosotros, que hablamos de la vida, somos conscientes. Sin embargo, la conciencia recobra como su propio límite y su propio origen aquello que pudiera haber sido la vida antes de ella. Sería una fuerza que se dispersa por doquier ella obra. Sería un «morir y cambiar» que no podría tomarse exactamente como tal. Para que exista conciencia de la vida es necesario que exista ruptura con esta dispersión, es necesario que se totalice y se aperciba, y esto por principio es imposible a la vida en cuanto tal. Es preciso que venga al mundo una ausencia de ser desde la cual el ser

2. *Fenomenología del Espíritu*, Introducción.

Escaneado con CamScanner

será visible, una nada. De tal suerte que la conciencia de la vida es radicalmente conciencia de la muerte. Incluso las doctrinas que quisieran encerrarnos en nuestras particularidades raciales o locales y enmascarar nuestra humanidad no pueden hacerlo puesto que son doctrinas y propagandas y porque han abandonado la vida inmediata y han formulado un vergonzoso préstamo a la conciencia de la muerte. Lo que hay que reprochar a las ideologías nazis no es haber llamado al hombre a lo trágico, sino el haber utilizado lo trágico y el vértigo de la muerte para dar un parecido de fuerza a unos instintos prehumanos. Es decir, haber enmascarado la conciencia de la muerte. Tener conciencia de la muerte y pensar o razonar es todo uno, ya que no se puede pensar más que quitando las particularidades de la vida, por tanto concibiendo la muerte.

Nunca se logrará que el hombre ignore la muerte. Sólo sería posible conduciéndolo a la animalidad; y sería un mal animal si conservara la conciencia, ya que la conciencia supone el poder de retroceder ante cualquier cosa dada y el poder de negarla. Sólo el animal puede satisfacerse apaciblemente con la vida y buscar su salvación en la reproducción. El hombre no puede acceder a lo universal más que por el hecho de existir en vez de vivir solamente. Éste es el precio que tiene que pagar por su humanidad. Es por esto que la idea de hombre sano es un mito, pariente próximo de los mitos nazis. «El hombre es el animal enfermo», decía Hegel en un texto antiguo de la *Realphilosophie* publicado por Hoffmeister. La vida no es pensable más que como ofrecida a una conciencia de la vida que la niega.

Toda conciencia es, pues, desgraciada, ya que se sabe como segunda vida y añora la inocencia de donde siente que ha salido. La misión histórica del judaísmo ha sido la de desarrollar en el mundo entero esta conciencia de la separación y, tal como Hyppolite decía a sus alumnos durante la guerra, ciertamente somos todos judíos en la medida en que tenemos el afán de lo universal, en que no nos resignamos solamente a ser y queremos existir.

Escaneado con CamScanner

Pero la conciencia de la muerte no es un callejón sin salida ni un término. Existen dos meditaciones de la muerte. Una, patética y complaciente, que se reduce a nuestro fin y no busca en él más que el medio de exasperar la violencia. La otra, seca y resuelta, que asume la muerte haciendo de ella una conciencia más aguda de la vida. El joven Hegel hablaba muchas veces y de buen grado de la muerte. El Hegel viejo preferirá hablar de la negatividad. El Hegel de la *Fenomenología* yuxtapone el vocabulario lógico y el patético, y nos hace comprender la función que ejerce la conciencia de la muerte en el advenimiento de la humanidad. La muerte es la negación de todo ser particular dado, la conciencia de la muerte es sinónimo de conciencia de lo universal, pero, en tanto no nos movamos de aquí, no se trata más que de un universal vacío y abstracto. De hecho no podemos concebir la nada más que sobre un fondo de ser (o, como dice Sartre, sobre un fondo de mundo). Toda noción de la muerte que pretendiera retener nuestra atención es pues mentirosa, ya que, de hecho, utiliza subrepticiamente nuestra conciencia del ser. Para llegar hasta el final de nuestra conciencia de la muerte es preciso transmutarla en vida; es preciso, como dice Hegel, interiorizar la muerte. Es necesario volver concreto lo universal abstracto que se ha opuesto de entrada a la vida. No hay ser más que para una nada, pero no existe la nada más que en el interior del ser. En la conciencia de la muerte existe pues algo con que superarla.

La única experiencia que me acerca a una conciencia auténtica de la muerte es la experiencia de los demás, ya que, bajo su mirada, yo no soy más que una cosa, del mismo modo que ellos no son más que un pedazo de mundo bajo mi propia mirada. Cada conciencia, por tanto, persigue la muerte del otro, es decir, de aquel por quien se siente desposeída de su nada constitutiva. Pero yo no me siento amenazado por otro más que si, en el momento mismo en que su mirada me reduce a un objeto, sigo experimentando mi subjetividad; yo no lo reduzco a la esclavitud más que si, en el momento mismo

Escaneado con CamScanner

en que lo miro como a un objeto, sigue permaneciéndome presente como conciencia y como libertad. La conciencia del conflicto no es posible más que por la conciencia de una relación recíproca y de una humanidad que nos es común. No podemos negarnos el uno al otro más que reconociéndonos el uno al otro como conciencias. Esta negación que yo soy de todas las cosas y del otro no se cumple más que doblándose de mi negación por parte del otro. Y de la misma manera que la conciencia de mí mismo como muerte y como nada es mentirosa y encierra la afirmación de mi vida y de mi ser, de la misma manera también mi conciencia del otro como enemigo encierra la afirmación del otro como igual. Si yo soy negación, siguiendo hasta el fin lo que implica esta negación universal, la veo negarse a sí misma y transformarse en coexistencia. Yo no puedo ser libre solo, conciencia sola, hombre solo, y este otro, en quien de entrada veía a mi rival, no es mi rival más que porque él es yo mismo. Yo me encuentro en el otro, tal como encuentro la conciencia de la vida en la conciencia de la muerte. A causa de que, desde el origen, yo soy esta mezcla de vida y de muerte, de soledad y de comunicación que camina hacia su resolución.

Cuando la conciencia de la muerte se supera, la dominación, el sadismo o la violencia se destruyen. En el duelo de conciencias o de hermanos enemigos, si cada uno consiguiera herir de muerte al otro, ya no existiría nada, ya no habría sitio para este odio hacia el otro y para esta afirmación de sí que es el principio de la lucha. El que toma conciencia de una manera más exacta de la situación humana no es el amo, ya que finge ignorar el fondo de ser y de comunicación sobre el que se basa su desespero y su orgullo; es el esclavo, que realmente ha tenido miedo, que ha renunciado a vencer por las armas y que tiene la experiencia de la muerte porque sólo él posee el amor a la vida. El amo no quiere más que ser para sí, pero de hecho busca ser reconocido como tal por alguien; es pues débil en su fortaleza; el esclavo consiente en no ser más que para otro, pero es él quien

Escaneado con CamScanner

de verdad quiere conservar la vida aunque sea con este precio; existe pues una fuerza en su debilidad. Por haber conocido mejor que el amo las bases vitales del hombre, es el esclavo quien realizará la sola dominación posible: no a expensas de los demás sino a expensas de la naturaleza. De una manera más espontánea que el amo, ha establecido su vida en el mundo, y es precisamente por esto que sabe mucho mejor que el amo lo que significa la muerte: «la fluidificación de todo lo que era fijo», y de la angustia; sólo él tiene una verdadera experiencia. Por él, la existencia humana, que era riesgo y culpabilidad, deviene historia, y las decisiones sucesivas del hombre podrán concentrarse en un acto único por el cual se alcanza la conciencia y, como quiera decirse, Dios se hace hombre o el hombre se hace Dios.

Es en este punto que el pensamiento de Hegel abandona su pesimismo inicial. La verdad de la muerte y de la lucha es la larga maduración por la cual la historia supera sus contradicciones para realizar en la relación viva de los hombres la promesa de humanidad que aparecía en la conciencia de la muerte y en la lucha con el otro. Es en este punto también que Hegel deja de ser existencialista. Mientras que para Heidegger existimos para la muerte y la conciencia de la muerte constituye el fundamento tanto de la filosofía como de la conducta, Hegel cambia la muerte en vida superior. Pasa del individuo a la historia, mientras que las contradicciones entre el Para-sí y el Para-el-otro son para Sartre sin remedio y en su obra la dialéctica queda truncada. En este sentido podría decirse que la *Fenomenología del Espíritu* hace posible una filosofía comunista de partido o una filosofía de la Iglesia, más que una filosofía del individuo como la del existencialismo. Es verdad, añade todavía Hyppolite, que el existencialismo puede comprenderse de otro modo. Esta indicación nos parece la más justa, ya que hay que señalar que, en Heidegger incluso, la conciencia de la muerte no es la auténtica vida; la única actitud que no es engañosa es aquella que asume también el hecho de nuestra existencia. La decisión auténtica es la acepta-

Escaneado con CamScanner

ción de la muerte, pero también indivisiblemente, la decisión de vivir y de hacerse cargo de nuestra existencia fortuita. En cuanto a la existencia del otro y a la historicidad que resulta de ella, en modo alguno es negada por Heidegger. Parece olvidarse que la última parte de *Sein und Zeit* está consagrada a la noción de historia. Podría incluso decirse que lo que falta en Heidegger no es la historicidad, sino, por el contrario, la afirmación del individuo: no habla de esta lucha de las conciencias y de esta oposición de las libertades sin las cuales la coexistencia cae en el anonimato y en la banalidad cotidiana. Es todavía más cierto que los existencialistas franceses no están atrasados en la conciencia de la muerte. «Mi muerte no detiene mi vida más que cuando estoy ya muerto, y para la mirada de los demás. Pero, para mí, viviendo, mi muerte no existe; mi proyecto la cruza sin hallar obstáculos. No existe ninguna barrera contra la cual mi trascendencia quede parada en pleno desarrollo; ella muere de sí misma, como el mar que bate sobre una playa suave y que se detiene y no va más lejos.»[3] Vivo, pues, no para siempre y de la misma manera, no para mí solo, sino con los otros. De un modo más completo que por la angustia o por las contradicciones de la condición humana, lo que llamamos existencialismo se definiría quizá por la idea de una universalidad que los hombres afirman o implican por el sólo hecho de ser y en el mismo momento de oponerse, por una razón inmanente a la sinrazón, por una libertad que deviene lo que es creándose lazos, y de la que la menor percepción, el menor movimiento del corazón, la menor acción son testimonios incontestables.

3. Simone de BEAUVOIR, *Pyrrhus et Cinéas*, p. 61.

Escaneado con CamScanner

Ya hace dos años que *L'Être et le Néant* de Jean-Paul Sartre fue publicado. Sobre este libro de 700 páginas se cernió, de entrada, un gran silencio. ¿Los críticos afilaban su pluma? ¿Respetaban la sagrada unión hasta en filosofía? ¿Esperaban que una discusión libre fuera de nuevo posible? Ocurre ahora que el silencio se rompe todos los días. A la izquierda, los semanarios y las revistas se ven asaltados de artículos críticos que publican o no publican. A la derecha los anatemas se multiplican. Las jóvenes en los colegios son puestas en guardia contra el existencialismo como contra el pecado del siglo. «La Croix» del 3 de junio, habla de un peligro «más grave que el racionalismo del siglo XVIII y que el positivismo del siglo XIX». Es notable que, casi siempre, se deje para otra ocasión la discusión profunda. Las críticas toman la forma de advertencias a los fieles, la obra de Sartre es designada como un veneno del que hay que guardarse más que como una filosofía a discutir; se le condena por sus terribles consecuencias más que por la falsedad intrínseca de sus aseveraciones. Se va a lo más urgente, y lo más urgente es establecer un cordón sanitario. No es una prueba de fuerza para las doctrinas establecidas el rechazar la discusión. Si es verdad que muchos jóvenes acogen con favor la nueva filosofía, convendría para convencerles alguna otra cosa que no fuera esas críticas malhumoradas que ignoran deliberadamente la cuestión propuesta por la obra de Sartre.

Esta cuestión es la de la relación entre el hombre y su entorno natural o social. Hay en este asunto dos puntos de vista clásicos. Uno de ellos consiste en tratar al hombre como el resultado de las influencias físicas, fisiológicas y sociológicas que le determinarían desde fuera

Escaneado con CamScanner

y harían de él una cosa entre las cosas. El otro consiste en reconocer en el hombre, en tanto es un espíritu y construye la representación de las causas mismas que obran sobre él, una libertad acósmica. Por una parte el hombre es una parte del mundo, por la otra es conciencia constituyente del mundo. Ninguno de estos dos puntos de vista es satisfactorio. Al primero siempre se opondrá, desde Descartes, que si el hombre fuera una cosa entre las cosas, no sabría conocer ninguna, ya que sería como esa silla o como esa mesa, encerrado en sus límites, *presente* en algún lugar del espacio y, por lo tanto, incapaz de *representárselos* todos. Es necesario reconocerle una manera de ser muy peculiar, el ser intencional, que consiste en dirigirse a todas las cosas sin quedarse en ninguna. Pero si de esto quisiera sacarse la conclusión de que somos puro espíritu, se harían incomprensibles nuestros lazos corporales y sociales, nuestra inserción en el mundo, se renunciaría a pensar la condición humana. El mérito de la nueva filosofía es justamente buscar en la noción de existencia el medio de pensarla. La existencia, en sentido moderno, es el movimiento por el cual el hombre está en el mundo, se compromete en una situación física y social que queda constituida en su punto de vista sobre el mundo. Todo compromiso es ambiguo, ya que es a la vez la afirmación y la restricción de la libertad: Si me comprometo a hacer este servicio quiere decir a la vez que podría no hacerlo y que he decidido excluir esta posibilidad. De la misma manera mi compromiso con la naturaleza y con la historia es a la vez una limitación de mis puntos de vista sobre el mundo y mi única posibilidad de acceder a él, de conocer y de hacer alguna cosa. La relación del sujeto y del objeto ya no es esta *relación de conocimiento* de que hablaba el idealismo clásico y en el cual el objeto aparecía siempre como construido por el sujeto, sino una *relación de ser* según la cual, de una manera paradójica, el sujeto *es* su cuerpo, su mundo y su situación, y, de alguna manera, *se cambia*.

No decimos que esta paradoja de la conciencia y de la acción sea, en *L'Être et le Néant*, enteramente elucida-

Escaneado con CamScanner

da. Según nuestro parecer, el libro es demasiado antitético: la antítesis de mi vista sobre mí mismo y de la vista del otro sobre mí, la antítesis del para-sí y del en-sí son a menudo presentados como alternativos, en lugar de ser descritos como el lazo vivo del uno con el otro y como su comunicación. En lo que concierne al sujeto y la libertad, es visible que el autor busca ante todo presentarlos fuera de cualquier compromiso con las cosas, y que se reserva de estudiar en otra parte la «realización» de la nada en el ser que es la acción y que hace posible la moral. *L'Être et le Néant* muestra, ante todo, que el sujeto es libertad, ausencia, negatividad, y que, en este sentido, la nada es. Pero esto quiere decir también que el sujeto no es *más que* nada, que necesita ser llevado dentro del ser, que no es pensable más que sobre el fondo del mundo, y, finalmente, que se alimenta del ser como las sombras, en Homero, se alimentan de la sangre de los vivientes. Podemos esperar, por tanto, después de *L'Être et le Néant*, cualquier clase de aclaraciones y de complementos. Pero lo que no puede negarse es que las descripciones de Sartre establecen de un modo muy agudo y con una profundidad nueva el problema central de la filosofía tal como se presenta después de las adquisiciones de los últimos siglos. Después de Descartes no puede negarse que la existencia como conciencia se distingue radicalmente de la existencia como cosa y que la relación de una con la otra es la de lo vacío con lo lleno. Después del siglo XIX y todo lo que nos ha enseñado sobre la historicidad del espíritu, no puede negarse que la conciencia esté siempre en situación. Somos nosotros quienes debemos comprender las dos cosas a la vez. Ni para un católico ni para un marxista la solución puede consistir en seguir simplemente una de las dos concepciones clásicas. Es algo imposible en sí, es imposible también según la lógica interna del cristianismo y del marxismo.

* *

Ante todo, es la intuición del en-sí lo que los críticos católicos rehúsan. Vivimos en el mundo, es decir: nues-

Escaneado con CamScanner

tros pensamientos, nuestras pasiones, nuestras inquietudes giran alrededor de las cosas percibidas. Toda conciencia es conciencia de alguna cosa, el movimiento hacia las cosas nos es esencial y la conciencia busca en ellas una especie de estabilidad que le falta. Nos conocemos a partir de nuestras acciones, del entorno que nos hemos dado, y cada uno de nosotros es para sí mismo un desconocido al que las cosas ofrecen su espejo. Es pues esencial al sujeto apercibir el objeto como más viejo que él, así se siente aparecer en un mundo que no estaba hecho para él, que habría sido más perfecto sin él. Realmente esto no es cierto de un modo riguroso, ya que la reflexión muestra que el ser sin ningún testigo es inconcebible. Pero ésta es nuestra situación de partida: nos sentimos el correlativo indispensable de un ser que, sin embargo, reposa en sí. Ésta es la contradicción que nos une al objeto. No podemos evitar el envidiar la plenitud de la naturaleza, las mieses que crecen, las estaciones que se suceden según su ley perpetua. Frente a este «orden», el hombre es aquel que nunca está acabado, es como un defecto en la paz del mundo. «¿No llegamos por ahí —se pregunta Gabriel Marcel—[1] a las concepciones epifenomenistas para las cuales la conciencia está ligada a una adaptación imperfecta?» Y en otra parte habla del «fondo crudamente materialista de la doctrina».[2] ¿Es, pues, ser materialista dar todo su sentido a la palabra *ser*? ¿Una religión que afirma la encarnación de Dios y la resurrección de los cuerpos puede asombrarse de que la conciencia, en todos los sentidos de la palabra, *tienda* al mundo y que el ser del mundo le aparezca siempre como el tipo mismo del ser?

Los críticos católicos rehúsan correlativamente la intuición del sujeto como nada. Puesto que nos distingue radicalmente de las cosas y nos arranca del reposo que las define, la libertad, piensa Sartre, es exactamente una nada, una nada que es todo. Es como una maldición y

1. Gabriel MARCEL, *Homo viator*, p. 249.
2. *Ibid.*, p. 248.

Escaneado con CamScanner

al mismo tiempo es el origen de toda grandeza humana. Ella será *indivisiblemente* principio del caos y principio del orden humano. Si el sujeto, para poder ser sujeto, debe suprimirse del orden de las cosas, no existirá en el hombre ningún «estado de conciencia», ningún «sentimiento» que no participe en esta libertad devoradora y que sea pura y simplemente lo que es a la manera de las cosas. De aquí un análisis de las conductas que las muestra todas ambiguas. La mala fe, la inautenticidad son esenciales al hombre, ya que están inscritas en la estructura intencional de la conciencia, a la vez presencia en sí y presencia en las cosas. La voluntad misma de ser bueno falsifica la bondad, ya que nos dirige hacia nosotros mismos en el momento en que sería necesario hacerlo hacia los demás. La decisión misma de respetar al otro conduce al egoísmo, puesto que, una vez más, el otro debe a mi generosidad el ser reconocido por mí, y a mí me satisface. «Dar es esclavizar.» Nada existe pues en el hombre que sea puro, ni un solo acto del que podamos sentirnos satisfechos y con el que el alma bondadosa o la conciencia recta puedan tener el consuelo o la seguridad de que aman realmente. Estas proposiciones pesimistas comportan otras recíprocas optimistas: en tanto que la libertad desintegra la naturaleza, no exige un solo acto humano, ni una sola pasión que no atestigüe la humanidad del hombre. No hay ni un solo amor que sea un simple mecanismo corporal, que no pruebe, incluso y sobre todo si se aferra locamente a su objeto, nuestro poder de ponernos en cuestión, nuestra significación metafísica. El principio del bien y el principio del mal son, pues, un solo principio. La miseria del hombre es visible en su grandeza y su grandeza en su miseria. En la filosofía de Sartre, escribe otro crítico,[3] «se ha suprimido, de entrada, el espíritu». Ocurre todo lo contrario: ha sido puesto en todas partes, ya que no somos cuerpo y espíritu, conciencia *frente al* mundo, sino espíritu encarnado, ser-en-el-mundo.

3. J. MERCIER, *Le Ver dans le Fruit*, «Etudes», febrero 1945, p. 240.

Escaneado con CamScanner

En el fondo, bien se ve lo que quisieran los críticos católicos. Si rechazan a la vez la intuición de un ser inerte y la de una ágil libertad, es porque quisieran que las cosas fueran capaces de cantar la gloria de Dios y que el hombre tuviera el destino de una cosa. Pero aquí es a Pascal a quien se oponen. «El silencio eterno de los espacios infinitos me espanta»; entendamos: hay algo de horrible, de repulsivo, de irreconciliable en estas cosas que simplemente son y no *quieren decir* nada. «Nada detiene la volubilidad de nuestro espíritu»; entendamos: el espíritu es aquello que no sabría deternerse en ningún sitio, en ninguna prueba, en ningún destino preestablecido, en ningún fariseísmo. Con Pascal, es la tradición cartesiana lo que los cristianos desaprueban, la distinción de la *res extensa*, de la cosa sin espíritu y de la existencia como conciencia, del espíritu sin socorro natural. Malebranche hablaba de una primera gloria de Dios, que le viene de la perfección de las cosas, y distinguía esta «gloria del arquitecto» de aquella que Dios obtiene por el libre sacrificio de los hombres que, cuando le reconocen, le ofrecen el mundo y alegan a la Creación como un recurso indispensable. Era distingir en términos clarísimos el Dios de las cosas y el Dios de los hombres, era decir que el orden humano comienza con la libertad. En esta perspectiva, nos damos cuenta del fondo del debate: no se trata aquí de la oposición entre cristianismo y materialismo; son Aristóteles y Descartes los que se oponen, o son santo Tomás y Pascal. Los críticos católicos quisieran que una orientación del mundo hacia Dios pudiera leerse en las cosas, y que el hombre, como las cosas, no fuera más que una naturaleza que va hacia su perfección. Quisieran poner espíritu en las cosas y hacer del espíritu humano una cosa. Gabriel Marcel hace un llamamiento al «sentido común» y a «una cierta sabiduría secular» para localizar en ciertos actos privilegiados esta inquietante libertad que penetra por todas partes. Además nuestra libertad no consistirá más que en situarnos bajo una ley que ya nos habita, en realizar en acto lo que ya somos en potencia: Marcel habla favorablemente de una

Escaneado con CamScanner

«moral natural», de una «cierta confianza, a la vez espontánea y metafísica, en el orden donde se inserta nuestra existencia», de un «lazo nupcial entre el hombre y la vida», finalmente de una «piedad no cristiana, sino precristiana o más exactamente pericristiana».[4] Se trata, pues, de la idea, también precristiana, de una finalidad natural del hombre; esta idea es la que sustenta su crítica de *L'Être et le Néant*. Del mismo modo que en J. Mercier, es la idea aristotélica de un Bien idéntico al ser lo que motiva toda la polémica contra la nada sartriana y el reproche de haber descompuesto las virtudes introduciendo en ellas a la libertad. Existe una piedad cartesiana y pascaliana a la que debemos las más profundas descripciones del hombre como monstruo incomprensible y contradictorio, sin otra naturaleza que las viejas costumbres que ha adquirido, y grande por su miseria y miserable por su grandeza. De esta filosofía los críticos católicos no quieren saber nada. Prefieren la idea aristotélica de un hombre ordenado a su fin de la misma manera que la planta lo está a la forma de la planta. Uno se pregunta en qué lado está el «materialismo».

Si hay que decirlo todo, posiblemente en el fondo tienen razón. Acaso el cristianismo no puede mantenerse como teología más que sobre una base tomista; acaso la concepción pascaliana del ser como algo ciego y del espíritu como volubilidad no deja sitio más que a una acción mística sin ningún contenido dogmático y a una fe que no es fe en ningún ser, como la de Kierkegaard; acaso, finalmente, la religión del Dios hecho hombre conduce, por una dialéctica inevitable, a una antropología y no a una teología. Sartre decía que la conciencia que, por el movimiento constante de la intencionalidad, tiende a ser como una cosa sin jamás conseguirlo, parece testimoniar una síntesis ideal entre ella misma y el ser, «no que la integración haya ocurrido alguna vez, sino precisamente al contrario, a causa de que ella es siempre indicada y siempre imposible». Pura absurdidad, responde

4. *Homo viator*, pp. 225-226.

Escaneado con CamScanner

Gabriel Marcel: «¿Cómo podría haber desintegración real de una cosa que jamás habría estado integrada realmente?» Pero cuando, algunas líneas más abajo, Marcel da su propia solución, consiste en decir que la conciencia «es conducida, reflexionando sobre sí, a mirarse a ella misma como degradada, sin que le sea posible, por otra parte, pensar concretamente el mundo anterior a la caída».[5] Entonces, si, tanto para Marcel como para Sartre, la integración original es impensable, no puede ser afirmada más que por un acto de fe sin contenido nocional, y las dos conclusiones no se distinguen en suma más que porque Marcel, en lugar de constatar la dialéctica del para-sí y del en-sí, la declara intolerable y quiere pasar más allá a través de la acción. Incluso esta alternativa no está prohibida dentro de la perspectiva de Sartre; podría ser, incluso, el principio de la moral. Todo esto no constituye ninguna prueba, ni tan sólo una afirmación, de Dios, sino una afirmación del hombre. Si se quiere mantener al cristianismo en esta pendiente, hay que refutar el punto de partida y la noción misma del espíritu como negatividad.

¿Pero acaso un cristiano puede hacerlo? Ya que, a fin de cuentas, incluso si la libertad, como quieren los tomistas, consiste para el hombre en realizar su naturaleza preestablecida y su forma, uno está obligado a admitir que esta realización es, en el hombre, facultativa, que depende de él y que debe ser introducida así una segunda libertad, ésta radical, que consiste en el poder absoluto de decir sí o no. A partir de aquí, todo lo que se hubiera podido hacer para situar la libertad humana bajo una preordenación divina queda puesto en cuestión. Si puedo decir sí o no a mi destino, es que el Bien no es mi bien sin mi consentimiento, que no existe ningún valor objetivo, y que, como pensaba Descartes, la libertad del hombre es en cierto sentido igual a la libertad de Dios. El tomismo, en esto, está lejos de ser la única tradición cristiana. En tiempos del *Augustinus*, era una teoría poco

5. *Homo viator*, p. 254.

Escaneado con CamScanner

suspecta, y los jesuitas mantenían firme el poder absoluto de escoger a pesar de la presciencia divina. La cuestión es saber si puede hacérsele concesiones a la libertad y darle algo sin dárselo todo. Hemos dicho más arriba que *L'Être et le Néant*, por lo que a esto se refiere, parecía reclamar una continuación y que esperamos del autor una teoría de la pasividad. Pero lo que es seguro, es que el libro pone esta cuestión en plena luz y que no puede ser superada más que siendo antes comprendida. Cuando la crítica católica ignora el problema, se sitúa deliberadamente por debajo del nivel en que se situaba sin temor hace tres siglos, acaso porque se dudaba menos en afrontar dificultades fundamentales en un tiempo en que la fe se daba por segura.

* *

En tanto que los católicos acusan a Sartre de materialista, un marxista como H. Lefebvre[6] no está lejos de reprocharle un resto de idealismo. Es demasiado, según Lefebvre, tanto retraso en la descripción del ser y en el fundamento de la existencia del otro. Estas verdades no son nuevas más que para una conciencia largo tiempo encerrada en su soledad. Olvidando que según Engels «la gran cuestión fundamental de toda filosofía, y especialmente de la filosofía moderna, es la de las relaciones entre el pensamiento y el ser»,[7] Lefebvre propone «admitir inmediatamente» lo que Sartre redescubre. Al mostrar que los problemas de Sartre tienen un sentido para un cristiano, ¿no habremos probado que no tienen ningún sentido para un marxista, y que, si se justifica a Sartre ante G. Marcel, se le condena ante Lefebvre?

Existe, es cierto, un marxismo que se sitúa, de entrada, más allá de los problemas de Sartre: es aquel que niega absolutamente el interior, que trata a la conciencia como una parte del mundo, un reflejo del objeto, un subproducto del ser, y, por usar un lenguaje que jamás ha

6. *«Existentialisme» et Marxisme*, «Action», 8 de junio 1945.
7. *Ludwig Feuerbach*, Editions Sociales, 1945, p. 13.

Escaneado con CamScanner

sido marxista, como un epifenómeno. En los más grandes escritores marxistas existen fórmulas que van en este sentido. Cuando Engels escribe que debemos considerar las ideas «como los reflejos intelectuales de los objetos y de los movimientos del mundo real»,[8] cuando pide que se restablezcan «las verdaderas relaciones entre el mundo real y las ideas producidas por el cerebro humano, que, a fin de cuentas, no es más que un producto de este mundo real»,[9] cuando Lenin escribe que «el cuadro del mundo es un cuadro que muestra cómo la materia se mueve y cómo la materia piensa» [10] o que «el cerebro es el órgano del pensamiento»,[11] se llega a la conclusión de que es difícil establecer un puente entre estas fórmulas y el *cogito* cartesiano. Pero es necesario añadir que la mayoría de los marxistas tienen estas fórmulas como insuficientes. Encuentran en ellas, con razón, la expresión de una filosofía metafísica, que remite todos los fenómenos a una sola sustancia, la materia, y no la expresión de una filosofía dialéctica que admite necesariamente relaciones recíprocas entre los distintos órdenes de fenómenos y la emergencia de relaciones o de estructuras originales sobre la base de los fenómenos materiales.

Si se quieren excluir, en nombre del marxismo, los problemas y hasta la noción de subjetividad, no es sobre estos restos de materialismo metafísico donde uno debe apoyarse. Por contra, hay en el marxismo una razón mucho más profunda para salir del sujeto y situarse en el objeto y en la historia. Es la idea de que no podemos escoger, que somos completamente históricos, arrojados al mundo sin reservas, que la referencia exclusiva al interior, sean cuales sean sus justificaciones subjetivas, es objetivamente una abstención y una manera de eludir las tareas concretas del exterior; en una palabra, que estamos comprometidos. Estaría conforme con el más puro mar-

8. *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Éditions du Parti Communiste, 1944, p. 13.
9. *Ibid.*
10. *Obras*. Edición rusa, t. XIII, p. 288.
11. *Ibid.*, p. 125.

Escaneado con CamScanner

xismo decir que toda filosofía es idealista, ya que la filosofía supone siempre reflexión, es decir, ruptura con lo inmediato, pero que esto es la condenación de la filosofía. La filosofía es un caso particular de la alienación, un medio de escapar, un rechazo de ser, una angustia frente a la revolución, una enfermedad de la conciencia burguesa. El filósofo que toma conciencia de sí mismo como nada y como libertad da la fórmula ideológica de su tiempo, traduce en conceptos esta fase de la historia en que la esencia y la existencia del hombre están todavía separadas, en que el hombre no es todavía él mismo porque está enfangado en las contradicciones del capitalismo. La misma idea de una filosofía *especulativa*, que buscaría alcanzar una esencia eterna del hombre y del mundo, demuestra en el filósofo que está por debajo de las ideas, el rechazo existencial de trabajar en la transformación del mundo, la angustia frente a la verdadera humanidad que se *hace* a través del trabajo y de la *praxis* y que no puede definirse de una manera definitiva. La única manera de obtener lo que la filosofía quiere obtener —una posesión completa del mundo—, es juntándonos a la historia en lugar de contemplarla. Como dice Marx en un texto célebre, la única manera de realizar la filosofía es destruyéndola.

El argumento más fuerte del marxismo contra una filosofía del sujeto es, pues, un argumento «existencial». Vuelve a decir que toda filosofía como reflexión es inadecuada a lo que ella quiere alcanzar, la existencia del hombre, porque ella es ya una cierta manera de existir fuera del mundo y de la historia. «Los filósofos —dice Marx— no han hecho más que *interpretar* el mundo de diferentes maneras, pero se trata de *transformarlo*.»[12] Igualmente Gabriel Marcel reprocha a Sartre el hecho de encerrarse en el círculo infernal del ser y de la nada. «No tendría ningún sentido —añade— alegar que son los datos de hecho o las condiciones estructurales de nuestra existencia que le obligan a ello. ¿La sola y única trascendencia (mejor sería decir, sin duda: el solo y auténtico tras-

12. *XI Tesis sobre Feuerbach.*

Escaneado con CamScanner

cendiente) no es acaso el acto por el cual, desprendiéndonos de estos datos y de estas condiciones, los sustituimos por datos y condiciones renovados?» [13] Hay, pues, de una parte como de otra, la misma llamada a la acción como medio de superar las oposiciones dialécticas (quede bien entendido que Marx no pretende alcanzar con la praxis terrestre una síntesis ya efectuada en el cielo y que sitúa esta síntesis en nuestro porvenir en vez de situarla fuera del tiempo). Aquí se juntan de nuevo las dos mitades de la posteridad hegeliana: Kierkegaad y Marx. Pero esta proximidad muestra de manera bastante clara que la praxis marxista, si quiere distinguirse de una acción mística o de un pragmatismo, debe aclararse sobre sus fines y sus medios. Está bien invitarnos a ser lo que somos, a unirnos conscientemente al movimiento de la historia con el que estamos ligados de todas formas: pero es necesario saber cuál es este movimiento de la historia, con quién podemos contar para llevarlo a buen fin; es necesario saber *qué hacer*. Ahora bien, desde que se plantean estas cuestiones, se invita al individuo a comprender y a decidir, se le devuelve, a fin de cuentas, el gobierno de su vida, se decide que la historia tendrá para él el sentido que él quiera reconocerle. Todo hombre, incluso marxista, está obligado a convenir con Descartes que, si conocemos alguna realidad exterior, es a condición de lograr en nosotros mismos esta operación de conocimiento, que ningún en-sí nos sería accesible si no fuera en el mismo momento para-nosotros y que finalmente el sentido que encontramos en esta realidad depende de nuestro asentimiento. Ningún hombre puede refutar el *cogito* y negar la conciencia, bajo pena de no saber ya lo que dice y de renunciar a todo enunciado, incluso materialista. Los escritores marxistas han dicho a menudo y con razón que el marxismo no negaba las condiciones subjetivas de la historia y que no era un fatalismo, que los hombres hacen su historia, que las ideologías, incluso cuando traducen una situación económica y social defini-

13. *Homo viator*, p. 255.

Escaneado con CamScanner

da, pesan en seguida sobre la historia. Es decir, que no eliminan al sujeto como factor de la historia. A los que el solo nombre de subjetividad hace estremecer, les recordamos la famosa frase de Marx: «El principal defecto de todo el materialismo pasado [...] es que el objeto, la realidad, el mundo sensible no son considerados más que bajo la forma de *objeto* o de intuición, pero no en tanto que actividad concreta humana, en tanto que *práctica*, no de manera subjetiva.» [14]

La subjetividad, Lefebvre la vive como todo el mundo, incluso si quiere ignorarla. Seguramente debe ocurrirle que durante algunas horas no piensa en política y luego vuelve a hacerlo como se vuelve a un deber. Si su vida tiene para él un sentido político, es a condición que él se lo dé a través de decisiones que son suyas. Por otra parte, no todos los proletarios son comunistas. Esto quiere decir que podemos sustraernos a nuestra clase y a lo que somos. La dialéctica del ser y de la nada no tiene lugar solamente en el espíritu de Sartre, tiene lugar también en el espíritu del obrero desanimado que se retira de la lucha. ¿Quién osaría exigir que un condenado no conociera la angustia de morir, incluso si muere por su clase y a través de ella por el porvenir de los hombres? Desde que se introduce al hombre como sujeto de la historia —y el marxismo lo hace de una manera expresa— no es al hombre colectivo o a la clase lo que se introduce, sino también al hombre individual, que conserva el poder de servir o de traicionar a su clase y en este sentido es como se integra en ella. Marx nos da una definición objetiva de la clase por la posición efectiva de los individuos en el circuito de la producción. Pero nos dice también que la clase no podrá devenir un factor histórico y revolucionario decisivo en tanto que los individuos no tomen conciencia de ella. Añade que esta toma de conciencia tiene también sus motivos sociales y así sucesivamente. La clase como factor de la historia no es, pues, ni un simple hecho objetivo ni un simple valor

14. *Primera tesis sobre Feuerbach.*

Escaneado con CamScanner

arbitrario escogido por conciencias solitarias, sino un hecho-valor, o un valor encarnado del que falta elaborar la teoría. Hoy en día, cuando las relaciones de clase están más que nunca enmascaradas por otras oposiciones —oposiciones nacionales del alemán y el francés, uno y otro utilizados y privados de conciencia social por el nazismo y por el régimen de Vichy; oposición del nuevo mundo americano y del viejo mundo occidental, de los países ricos y de los países exangües—, es un esfuerzo individual lo que se pide al obrero francés para unirse al obrero italiano a pesar de la agresión fascista de 1940; al obrero italiano para unirse al obrero francés, a pesar de los proyectos de anexión del valle de Aosta; al obrero americano para unirse al obrero francés, su pariente pobre; al obrero francés para unirse al obrero americano, su primo rico. El papel del sujeto en la constitución de la clase como factor histórico es más que nunca visible. Es necesario analizar el compromiso, el momento en que se unen unas con otras las condiciones subjetivas y las condiciones objetivas de la historia, el modo de existencia de la clase antes de la toma de conciencia; en una palabra, el estatuto de lo social y el fenómeno de la coexistencia. Esta teoría de lo social, *L'Être et le Néant* no nos la proporciona todavía. Pero plantea el problema de las relaciones recíprocas entre la conciencia y el mundo social de la manera más vigorosa rehusando admitir una libertad sin situación y haciendo del sujeto, no un reflejo, como quiere el epifenomenismo, sino un «reflejo-reflejante», como quiere el marxismo.

Hay que decir algo más. No sólo el marxismo tolera la libertad y al individuo, sino que, en tanto que «materialismo», carga al hombre con una responsabilidad, por así decirlo, vertiginosa. Hegel, en la medida en que conducía la historia a la historia del espíritu, hallaba en su propia conciencia, en la certeza que tenía de haber comprendido completamente la historia y en la realización misma de su filosofía, el anuncio y la garantía de una síntesis final. ¿Cómo no habría sido optimista si la historia era el retorno a sí mismo de la conciencia, y la necesidad

Escaneado con CamScanner

de este retorno, la posibilidad del hombre total y sin inquietud estaba para él asegurada por la lógica interna de la idea tal como él la vivía en sí mismo? Puede interpretarse a Hegel de otra manera, éste es el Hegel de los manuales, puede hacérsele (y creemos que así debe ser) mucho más marxista, puede fundarse su lógica en su fenomenología y no su fenomenología en su lógica. Pero, lleve el nombre de Hegel o de Marx, una filosofía que renuncia al Espíritu absoluto como motor de la historia, que hace andar a la historia sobre sus propios pies y no reconoce en las cosas otra razón que aquella que hacen aparecer su encuentro y su acción recíproca, esta filosofía no podría afirmar *a priori* la posibilidad del hombre integral, postular una síntesis final donde todas las contradicciones desaparezcan, ni afirmar su realización inevitable. El acontecimiento revolucionario es para ella contingente; para ella la fecha de la revolución no está escrita en ninguna parte, en ningún cielo metafísico. La descomposición del capitalismo puede conducir al mundo, no a la revolución, sino al caos, si los hombres no comprenden la situación y no quieren intervenir, de la misma manera que un parto puede terminar con la muerte de la madre y del niño si no hay alguien allí para secundar a la naturaleza. Si la síntesis es de derecho en Hegel, no puede más que ser de hecho en el marxismo. Si existe un quietismo hegeliano, existe necesariamente una inquietud marxista. Si Hegel puede confiar ciegamente en el curso de las cosas, porque queda en él un fondo de teología, la praxis marxista no tiene el mismo recurso; no tiene otro soporte que la coexistencia de los hombres. Esta filosofía no puede asignar por adelantado un fin de la historia, ni tan sólo afirmar como tesis dogmática al «hombre total» antes que el acontecimiento haya sucedido. Si todas nuestras contradicciones deben un día ser suprimidas, sólo lo sabremos cuando este día llegue. Engels es admirable hablando doctamente de la necesidad que resorbe a los azares históricos: ¿Cómo sabe él que la historia es y será racional, si él ya no es ni teísta ni idealista? Lo *propio* del marxismo es invitar-

Escaneado con CamScanner

nos a hacer prevalecer, sin garantía metafísica, la lógica de la historia sobre su contingencia.

Uno se preguntará sin duda por qué el existencialismo tiende tanto a acercarse al marxismo. Lefebvre supone amablemente que es para comérselo mejor. La verdad —más cándida, como se verá— es que muchos lectores de Marx se sienten absolutamente de acuerdo con análisis como los de *El 18 Brumario*, por ejemplo, sin que les satisfagan ciertas fórmulas teóricas del mismo Marx y sobre todo de sus comentaristas. Según ellos el descubrimiento marxista de la existencia social como dimensión de nuestra vida más «interior», de la dinámica de las clases como proceso integral en que las determinaciones económicas y culturales se entrecruzan y entresignifican sin fin, no sólo admite, sino que exige en el plan teórico una nueva concepción de la conciencia que fundamente y declare a la vez su autonomía y su dependencia describiéndola como una nada que viene al mundo y que no puede mantenerse en libertad más que comprometiéndola en cada instante. Según ellos, es esta concepción de la conciencia que el marxismo ha, si no formulado teóricamente, por lo menos *practicado* en sus análisis concretos más profundos. Un marxismo vivo debería «salvar» la búsqueda existencialista e integrarla, en lugar de ahogarla.

Escaneado con CamScanner

No puede ni plantearse, en los límites de un artículo, justificar una concepción del mundo. Por contra, lo que sí puede decirse brevemente es con qué significación se ha ido cargando para cada uno la palabra metafísica, a qué la opone, con qué intención la emplea. Un resumen de este tipo no basta para fundamentar el concepto del que no se da, por así decirlo, más que el valor de empleo. Pero sí es legítimo, por lo menos como contribución a la sociología de las ideas, si la metafísica latente que descubre en el uso de la palabra está lo suficientemente extendida.

La metafísica, reducida por el kantismo al sistema de principios que la razón emplea en la constitución de la ciencia o del universo moral, radicalmente impugnada, en esta función directriz, por el positivismo, no ha cesado, sin embargo, de llevar en la literatura y en la poesía una especie de vida ilegal, y los críticos vuelven a encontrarla allí ahora.[1] También reaparece en las mismas ciencias, no para limitar su campo o para ponerles barreras, sino como el inventario deliberado de un tipo de ser que el cientismo ignoraba y que las ciencias han aprendido a reconocer poco a poco. Esta metafísica en acto es la que nos proponemos circunscribir mejor y, antes que otra cosa, hacerla aparecer en el horizonte de las ciencias del hombre.

* *

1. *Cf.* por ejemplo ETIEMBLE y GAUCLÈRE, *Rimbaud*, p. 234: «La metafísica no es necesariamente la asociación facticia de nóumenos; Rimbaud, de un modo más vivo que nadie, lo ha sentido; él ha reconstituido una metafísica de lo concreto; él ha *visto* las cosas en sí, las flores en sí.»

Escaneado con CamScanner

Parece difícil de contradecir que la psicología de la forma trastorna lo que podríamos llamar la ontología implícita de la ciencia y nos obliga a revisar nuestra concepción de las condiciones y de los límites de un saber científico. Veamos el ideal de una psicología objetiva de los animales. La obra de Koehler muestra indisolublemente que debemos reconstituir, más allá del universo de *nuestra* percepción, el universo del animal en lo que tiene de original —con sus conexiones «irracionales», sus cortocircuitos, sus lagunas— y que, si lo logramos, no puede ser más que a través de nuestra experiencia humana del animal, describiendo la curva de su conducta tal como *nos* aparece, con sus distinciones cualitativas de «frescor» y «fatiga», «buena solución» y «mala solución», «continuidad» y «discontinuidad», «contacto óptico» y «conexión mecánica», hasta que la investigación concluye, no con leyes cuantitativas del tipo estímulo-respuesta, que serían aplicables a todas las especies, sino con un cuadro de la elaboración que el chimpancé hace experimentar a los estímulos dados, del universo de comportamiento del chimpancé tal como se lee en su conducta metódicamente interpretada. La obra prueba por el hecho de que una ciencia descriptiva es posible y pone en evidencia esta paradoja que, para ser verdaderamente científica, la psicología no debe rehusar en bloque como antropomórfica nuestra experiencia humana del animal, ni someterlo a las únicas cuestiones que la experiencia física plantea al átomo o al ácido, que existen otras relaciones verdaderas que las relaciones medibles y que, finalmente, nuestra noción del objetivo debe ser enteramente redefinida. Koehler ponía en evidencia, como condición de las relaciones estímulo-respuesta, una cierta estructura del universo animal considerado o un «*a priori* de la especie», y daba por tarea a la psicología la descripción de este conjunto. Esta concepción se extendía naturalmente a la psicopatología y a la psicología general, que debían convertirse en un inventario de los sistemas de conducta típicos. Si la *Inteligencia de los monos superiores* prueba alguna cosa, ésta es que no se puede hablar

Escaneado con CamScanner

de inteligencia en el animal en el mismo sentido en que se habla de inteligencia en el hombre. El libro invitaba a los psicólogos a comprender las conductas según su ley de organización interna, en lugar de buscar en ellas el resultado de una combinación de procesos simples y universales.

Es curioso constatar que ni el libro de Koehler ni, en general, las investigaciones de esta escuela han sido aprobadas o criticadas en lo que aportaban como mayor innovación.[2] La *Inteligencia de los monos superiores* actúa sobre el lector en el sentido de una antropología naturalista. Es menos sensible al contraste de la *Gestaltung* en el hombre y en el animal, que al hecho de que existe ya *una Gestaltung* en la conducta del animal como existe en la del hombre, y esta analogía formal prevalece contra las diferencias descriptivas más manifiestas. La psicolo-

2. Uno se asombra, por ejemplo, de que J. PIAGET (*Psychologie de l'Intelligence*, Armand Colin ed., 1947) no encuentre en esta psicología más que una renovación del innatismo. De hecho, ha minimizado tan poco el papel de la experiencia en el desarrollo que KOFFKA (*Die Grundlagen der psyschischen Entwicklung*) opone extensamente las categorías de *Lernen* y *Reifen* que ha descrito en su Psicología (*Die Philosophie in ihren Einzelgebieten*, von Dessoir) toda una serie de los *Gestalten* y toda una serie de formas transitorias, desde las relaciones o lazos sincréticos del niño hasta el *Und-Verbind-ungen* del adulto. Lo que en realidad distingue a los Gestaltistas de Piaget, no es el papel de la experiencia, igual en las dos partes, sino la manera como comprenden la relación del exterior con el interior, de las condiciones dadas con la elaboración biológica y psíquica. Para los Gestaltistas, la acumulación de la experiencia no hace más que hacer posible una reestructuración que restablecerá a otro nivel el equilibrio del ser viviente y de su medio. En sus mejores páginas es verdad que Piaget también describe el desarrollo. Pero, acaso por no haber tomado demasiado rigurosamente el principio gestaltista de que el todo no es en ningún caso la simple suma de las partes, llega a una noción casi empirista de la experiencia: en *La Construction du réel chez l'enfant*, parece algunas veces que el paso a un tipo superior de percepción y de conducta sea explicado simplemente por una grabación más completa y más exacta de la experiencia, cuando esto supone una reorganización del campo perceptivo y la llegada de formas claramente articuladas.

Escaneado con CamScanner

gía de la forma, en lugar de imponer una revisión de la metodología y del ideal científico que durante largo tiempo había enmascarado la realidad de la «forma», no se ha desarrollado sino en tanto ha permitido reanimar esta metodología desfalleciente. La escuela de Berlín proponía por una parte describir las formas privilegiadas de la conducta humana, por otra parte determinar las condiciones que gobiernan su aparición. El retorno a la descripción, la llamada a los fenómenos como a un caudal legítimo de conocimientos psicológicos prohibía en principio tratar la forma como una realidad menor o derivada y conservar en los procesos lineales, en las secuencias aislables el privilegio que les da el cientismo. Pero la escuela de Berlín ha retrocedido frente a estas consecuencias: ha preferido afirmar —mediante un puro acto de fe— que la totalidad de los fenómenos pertenecía al universo de la física, remitiendo solamente a una física y a una fisiología más avanzadas el hacernos comprender cómo las formas más complejas reposan, en última instancia, sobre las más simples. Ha estudiado preferentemente aquellas formas que, dado un cierto número de condiciones externas, aparecen, principalmente en el laboratorio, más o menos regularmente, es decir, las funciones sensoriales anónimas. Ha querido, a todo precio, la precisión de las fórmulas, libre para dejar un poco las fórmulas formas más complejas que atañen a la personalidad entera, que dependen menos simplemente de las condiciones exteriores dadas y que son, por esta misma razón, más difíciles de descubrir pero más preciosas para el conocimiento del comportamiento humano. La psicología de la percepción ha venido a sustituir a la antigua psicofisiología en el papel de centro de las investigaciones psicológicas. En realidad, el estudio de las funciones psicofisiológicas, de la visión (en el sentido abstracto de visión de los colores, de las distancias o de los contornos) no hubiera tenido nunca que suponer la eliminación del estudio de las funciones más complejas, aquellas que nos ponen en relación no sólo con los estímulos, sino con los demás hombres, con situaciones vitales y sociales. El

Escaneado con CamScanner

psicoanálisis, salvado de sus propios dogmas, es la prolongación normal de una psicología de la forma consecuente. Tratando como porción central de la psicología lo que no es más que la periferia —como si la psicología de las funciones elementales fuera a darnos más tarde, por la acumulación de las investigaciones especiales, la psicología del todo—, conservando a las funciones sensoriales y a sus leyes un privilegio inmerecido por el hecho de que se acomoden fácilmente a un tratamiento cuantitativo, concentrando el esfuerzo de la nueva psicología sobre lo «funcional» y lo «objetivo», cuando ella había intentado también hallar todo lo «descriptivo» y lo «fenomenal», el cientismo ha retrasado el desarrollo de una verdadera ciencia psicológica.

Si por el contrario queremos definir sin prejuicios el sentido filosófico de la psicología de la Forma, sería necesario decir que revelando a la «estructura» o a la «forma» como un ingrediente irreductible del ser, se pone en cuestión la alternativa clásica de la «existencia como cosa» y la «existencia como conciencia», se establece una comunicación y como una mezcla de lo objetivo y lo subjetivo, se concibe de una nueva manera el conocimiento psicológico, que no consiste ya en descomponer esos conjuntos típicos, sino mejor en maridarlos y en comprenderlos reviviéndolos. Es obvio que el ejemplo de una escuela, y de una escuela todavía contestada, no sería ninguna prueba por sí solo. Pero sería significativo si se pudiera demostrar que, en general, las ciencias del hombre se orientan cada una a su manera hacia la misma revisión de las relaciones de lo subjetivo y lo objetivo. Es algo que constatamos en la lingüística. Cuando se ha querido estudiar la lengua siguiendo métodos rigurosos, ha sido preciso desautorizar de antemano concepciones precientíficas o animistas que representaban cada lengua como un organismo o como un ser de razón cuya evolución no haría más que manifestar poco a poco su esencia invariable. La propuesta era tratar la lengua como una cosa y descubrir las leyes que, entrelazadas, pudieran explicar los hechos de lengua. Pero la lengua, lo mismo que el

Escaneado con CamScanner

comportamiento, se ha escapado del tratamiento cientista. Incluso en fonética, donde parecía que iba a encontrar un campo de aplicación abonado, la noción de ley ha sido puesta en cuestión. Ha habido que renunciar a apartar la ley de los hechos, a resorber idealmente los hechos en la ley. «La frase: "c + a *ocurre* en francés entre los siglos V y VII" es la expresión de un suceso histórico que ha tenido lugar una vez por todas de la misma manera que la frase: los Borbones han reinado en Francia desde 1589 a 1791.»[3] Con el ideal de un sistema de leyes «más verdadero» que los hechos, es la concepción misma de la lengua como objeto puro lo que ha sido puesto en duda. Ya Saussure estimaba que se había ido demasiado aprisa en despreciar a la antigua gramática comparada. «Existen —decía— ciertas imágenes de las que no se puede prescindir. Exigir que uno no se sirva más que de términos que respondan a las realidades del lenguaje, es pretender que estas realidades ya no tienen ningún misterio para nosotros.»[4] Así como la psicología de la forma reivindica el uso de conceptos descriptivos, pedidos prestados a nuestra experiencia humana, y que serían incapaces de *reemplazar* los conceptos funcionales, fundados en la medida de las variaciones correlativas, la lingüística de Saussure legitima, en el estudio de la lengua, además de la perspectiva de la explicación causal, que une cada hecho a un hecho anterior y establece, por tanto, la lengua frente a la lingüística como un objeto natural, la perspectiva del sujeto parlante que vive su lengua (y eventualmente la modifica). Según la primera relación, la lengua es un mosaico de hechos sin «interior». Según la otra, por el contrario, es una totalidad. Un sabio tan riguroso como Meillet formula estos progresos de la reflexión lingüística diciendo: «Los hechos lingüísticos son cualitativos», y en otra parte: «cada lengua forma un sistema», es decir, que cada lengua admite un principio de organi-

3. W. von WARTBURG, *Problèmes et méthodes de la linguistique*, P.U.F., 1947, p. 19.

4. SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Payot, 1916, p. 19, n. 1.

Escaneado con CamScanner

zación interna. Decir que los hechos lingüísticos son cualitativos, es también decir que en su conexión y en su desarrollo necesitan de la mediación de las conciencias. Sin embargo, no puede deducirse de esto que el lugar o el medio de la lengua sea la conciencia, ni que la lengua sea una abstracción y los sujetos parlantes la única realidad. Ya que cada sujeto parlante, incluso cuando modifica la lengua, se halla obligado por ciertos modos de expresión de manera que pueda hacerse comprender por los demás. Así como la psicología, dividida entre el «método objetivo» y la introspección, acaba por encontrar su equilibrio en la idea de una forma del comportamiento, a considerar tanto desde fuera como desde dentro, así también la lingüística se halla ante la tarea de superar la alternativa de la lengua como cosa y de la lengua como producción de los sujetos parlantes. Es preciso que la lengua sea, para cada sujeto parlante, como un instrumento que tiene su propia inercia, sus exigencias, sus obligaciones, su lógica interna, y, en la misma medida, que permanezca siempre abierta a sus iniciativas (como también a las aportaciones impuras de las invasiones, de las modas y de los acontecimientos históricos), siempre capaz de los deslizamientos de sentido, de los equívocos, de las sustituciones funcionales que dan a esta lógica una especie de aire titubeante. Acaso la noción de *Gestalt* o de estructura daría aquí los mismos resultados que en psicología, ya que se trata en los dos casos de conjuntos que no son la pura manifestación de una conciencia rectora, que no poseen el conocimiento explícito de su propio principio y que, no obstante, pueden y deben ser leídos acudiendo totalmente a las partes. Debe reencontrarse en el centro de cada lengua un conjunto de leyes de equilibrio, acaso incluso un tema, un proyecto fundamental, o, como dice G. Guillaume, un «esquema sublingüístico» que pasa desapercibido cuando se trabaja con las categorías del sentido común o con las de la antigua gramática, pero cuya vida operante se manifiesta cuando el lingüista construye las nuevas categorías exigidas por la coordinación de los hechos. Puede

Escaneado con CamScanner

tratarse, por ejemplo, de una cierta manera de ver el tiempo, característica del griego o del latín,[5] fijada en las formas de la conjugación, que obliga desde su nacimiento a cada miembro de la comunidad lingüística y no es obra de ninguno de ellos, pero que, sin embargo, no es fatal, permanece expuesta a las influencias, al desuso por los que la lengua finalmente se transformará en otra lengua. Este espíritu general, constituido por la comunidad en su vida común, esta intención ya existente en el sistema dado del lenguaje, preconsciente, ya que el sujeto parlante la adquiere antes de darse cuenta de ello y antes de elevarla al nivel del conocimiento, y que, sin embargo, no subsiste más que a condición de ser asumida por los sujetos parlantes y vive de su voluntad de cambio, es exactamente, en el terreno de la lingüística, el equivalente de la forma de los psicólogos, tan extraña a la existencia objetiva de un proceso natural como a la existencia mental de una idea. Ni cosa, ni idea, la lengua, como el psiquismo, no es accesible más que a un método de «comprensión» que reencuentre en la multiplicidad de los hechos algunas intenciones o direcciones decisivas, los «hechos profundos y en cierto modo secretos sobre los que descansa la construcción de la lengua».[6]

Se llegaría acaso a la misma conclusión examinando el desarrollo de la sociología desde el momento en que Dur-

5. G. GUILLAUME, *L'arquitectonique du temps dans les langues classiques*, Copenhague, 1945.

6. G. GUILLAUME, *L'arquitectonique du temps dans les langues classiques*, p. 16. Quede claro, este desciframiento de la intención fundamental debe ser rigurosamente controlado: «El método largamente meditado que aplicamos, muy cercano de aquel que se aplica actualmente en física, podría ser definido como una alianza, en toda proporción útil, de la observación fina de lo concreto y de la reflexión abstracta, profunda, perteneciendo a la primera la última palabra, ya que la observación es la única cualificada para decidir en último recurso la verdadera naturaleza de las cosas, siendo el papel de la reflexión, en la alianza que contrae con la observación, no el de llegar a conclusiones en su lugar, sino el de guiarla, volverla más aguda, más penetrante y, para decirlo con una palabra, conferirle una "potencia" que, abandonada a sus solas fuerzas, no podría tener» (*Ibid.*, p. 17).

Escaneado con CamScanner

kheim le dio lo que él creía un método científico. De hecho, considerando su famosa obra sobre las *Formas elementales de la vida religiosa*, uno siente la tentación de decir que, si bien ha llamado enérgicamente la atención sobre el estudio de lo social, acaso lo ha despojado de lo que constituye su máximo interés al aconsejar tratarlo «como una cosa». Recordamos que define nominalmente lo religioso por lo sagrado, y que muestra después que la experiencia de lo sagrado coincide con los momentos de mayor cohesión de la sociedad totémica, y concluye que al menos en sus formas elementales, y sin duda también en sus formas superiores, la vida religiosa no es más que la manera como la sociedad toma conciencia de sí misma. No hay razón para discutir la definición de lo religioso por lo sagrado, ya que Durkheim la presenta como preliminar y nominal. Podríamos observar solamente que tal definición no consigue hacernos penetrar todavía en el interior de la religión, y hacer ciertas reservas sobre un método más preocupado por reunir conceptos tomados en extensión que por explorar su contenido. La identificación de lo sagrado y lo social justifica estas reservas. Ya que, o bien es demasiado evidente y deja la cuestión tal como estaba, o bien está tomada como una *explicación* de lo religioso por lo social, y entonces nos esconde el problema. Que la experiencia religiosa se produzca siempre en una comunidad o colectividad actual o virtual, que implique una idea de las relaciones interhumanas y que exprima siempre, directamente o no, a título de reflejo o de contrapartida, las relaciones efectivas de los hombres en la civilización dada, que toda concepción del espíritu suponga una cierta concepción entre las conciencias e inversamente deba alguna cosa a la experiencia que nosotros tenemos de la comunicación, es cierto, como es cierto también que la literatura, el arte, la ciencia, el lenguaje son hechos sociales en el sentido de: hechos de comunicación. Pero, reconocido esto, no se ha hecho nada todavía para elucidar el fenómeno religioso (literario o estético, o lingüístico). Cuando se remonta de lo religioso a lo social, no se va de lo oscuro

Escaneado con CamScanner

a lo claro, no se explica nada, uno se encuentra con la misma oscuridad o el mismo problema bajo otro nombre; faltará por obtener la manera particular de la relación interhumana y de la comunicación realizada en cada civilización. El recurso al vínculo social no puede pasar por una explicación de la religión o de lo sagrado más que si uno lo convierte en una sustancia inmutable, una causa buena para todo, una fuerza vaga definida por su solo poder de coerción, es decir, sólo si uno se hace ciego para la operación cada vez original de una sociedad en trance de establecer el sistema de significaciones colectivas a través de las cuales se comunican sus miembros. No se gana nada fundando lo religioso o lo sagrado sobre lo social, ya que se reencuentran en lo social las mismas paradojas, la misma ambivalencia, la misma mezcla de unión y de repulsión, de deseo y de temor que se encontraba ya en lo sagrado y que constituía un problema. Durkheim ha tratado lo social como una realidad exterior al individuo y le ha encargado de explicar todo lo que se presenta al individuo. Pero lo social no puede hacer este servicio más que si no es como una cosa, más que si inviste al individuo, más que si le requiere y le amenaza a la vez, si cada conciencia se encuentra y se pierde a la vez en su relación con otras conciencias, más que, finalmente, si lo social no es *conciencia colectiva* sino intersubjetividad, relación viviente y tensión entre individuos. La sociología no buscará la explicación de lo religioso en lo social, ni, por otra parte, la de lo social en lo religioso, sino que los considerará como dos aspectos de la unión humana real y fantástica tal como ha sido elaborada por la civilización considerada, e intentará objetivar la solución que esta civilización inventa en su religión o en su economía o en su política para el problema de las relaciones del hombre con la naturaleza y con el hombre. Si tratar los hechos sociales como cosas es buscar sus elementos componentes o relacionarlos exteriormente uno con otro como a su causa, este precepto famoso no es practicable: la sociología no conoce elementos permanentes en los diferentes todos en

Escaneado con CamScanner

que se encuentran integrados, no hay hechos exteriores unos a otros, sino, en el caso de cada sociedad, una totalidad en que los fenómenos se expresan mutuamente y admiten un mismo tema fundamental. «El espíritu de una civilización compone una totalidad de funciones; se trata de una integración distinta a la adición de la totalidad de las partes.»[7] Si queremos realmente alcanzar este movimiento por el cual los hombres asumen y elaboran las condiciones dadas de su vida colectiva y las coronan de valores y de instituciones originales, tenemos que, una vez más, revisar nuestra idea de conocimiento sociológico y objetivo: en su punto más alto, el conocimiento sociológico, al igual que el conocimiento de alguien, exige que reincidamos, guiándonos en todos los indicios objetivos, en la actitud humana que constituye el espíritu de una sociedad.

Por atender a lo individual y permanecer en contacto con una realidad inagotable, el historiador está, por su posición, mejor protegido que el sociólogo contra el sueño de un conocimiento soberano, capaz de acceder inmediatamente a todos los tiempos y de una absoluta objetividad. Para llegar a la conciencia de su tarea, ha necesitado renunciar de antemano a la pretensión de una Historia Universal enteramente desarrollada ante el historiador como podría serlo ante la mirada de Dios. Necesita también, lo que es más difícil, reconocer que un cierto rigorismo o cientifismo en materia de historia, lejos de garantizarnos la adecuación al pasado, corre el riesgo de encerrarnos en los puntos de vista más subjetivos. Recordamos que Seignobos rehusaba cualquier puesta en perspectiva y confinaba al historiador al estudio, para cada suceso, de la constelación singular que había hecho posible su aparición. No se podía, según él, entre todas las condiciones, escoger algunas que fueran «las principales», ni esbozar por este camino ningún principio de inducción. Todas habían contribuido a producir el efecto, todas eran causas de este efecto al mismo título. En his-

7. M. Mauss, *Manuel d'Ethnographie*, Payot, 1947, p. 170.

Escaneado con CamScanner

toria no existían detalles, nada era accesorio, por tanto nada era esencial. Siguiendo este método, cada suceso es el resultado de un encuentro y de un azar. Nos está prohibido hallar en él ningún sentido interior y no hay nada a comprender en el tumulto insensato de la historia. Aplicado por ejemplo a una revolución, este método la hace aparecer de entrada como ilusoria o absurda. Los hombres que hacen una revolución creen resolver un problema basado en las cosas, les parece que su voluntad prolonga una exigencia o bien responde a una solicitación de su época. No es seguro que tengan razón. Aunque tampoco podemos postular que están equivocados. Los riesgos de error son iguales tanto si adoptamos con Seignobos el punto de vista de Sirius, refutando por tanto toda significación a los acontecimientos sean cuales sean, como si adoptamos con Bossuet el punto de vista de Dios y los hallamos todos llenos de sentido. La resolución de ignorar el sentido que los hombres han dado por sí mismos a su acción y de reservar al encadenamiento de los hechos toda la eficacidad histórica —en una palabra, la idolatría de la objetividad— encierra, según una profunda observación de Trotsky, el más audaz de los juicios cuando se trata de una revolución, ya que ésta impone *a priori* al hombre de acción, que cree en una lógica de la historia y en una verdad de lo que hace, las categorías del historiador «objetivo», que no cree en ellas. La unión de campesinos y obreros cuando los sucesos de 1917, en Rusia, es acaso un azar. Pero hay otra hipótesis posible: el movimiento obrero y las reivindicaciones de los campesinos han convergido hacia una revolución socialista puesto que, en un país sin burguesía, la fase democrática con sus reformas liberales no eran viables y las reivindicaciones de los campesinos no podían encontrar ninguna salida más que yendo más lejos. Sería entonces la estructura del Estado zarista la que explicaría el encuentro «fortuito» de que habla el historiador «objetivo». La verdadera objetividad exige, pues, que se examinen, para darles su exacto papel, los componentes «subjetivos» del suceso, la interpretación que daban de

Escaneado con CamScanner

él sus contemporáneos y sus protagonistas. Pero, para apreciar justamente la influencia de estos puntos de vista, será necesario que el historiador los confronte con los hechos, mida eventualmente las distancias de unos a otros, y finalmente tome, frente a una interpretación marxista de los sucesos de 1917, una decisión que ha de ser siempre personal en cierto modo, ya que esta decisión no se fundamenta más que en lo probable.[8] La tarea de la historia aparece entonces en toda su dificultad: tenemos que desvelar el pasado, ponerlo en presente, reconstituir la atmósfera de la época tal como ha sido vivida por sus contemporáneos, sin imponer nuestras categorías, y, una vez hecho esto, determinar encima si estos contemporáneos han sido mistificados, dilucidar quién, ellos o nosotros, ha visto mejor la verdad del tiempo. Se trata una vez más de un problema de comunicación. Tal como L. Febvre ha demostrado perfectamente, a propósito de la falta de creencia en el siglo XVI,[9] el universo mental de Rabelais no puede ser descrito en nuestra lengua ni pensado con la ayuda de nuestras categorías. Muchos textos impiden decir que fue un creyente en el sentido que nosotros damos a esta palabra. Pero sería igualmente poco exacto decir que fue un no creyente en el sentido que la palabra tomó dos, tres o cuatro siglos más tarde. La religión forma parte del equipo o del instrumental mental del siglo XVI. Incluso sin estar en el centro de la vida y del pensamiento de Rabelais, la religión compone el horizonte de esta vida y de este pensamiento, al menos como tesis implícita y como realidad

8. Incluso en una perspectiva marxista, la historia efectiva no va hasta el extremo de su lógica interna más que si los hombres toman conciencia de ella, la comprenden en el sentido marxista y acaban el movimiento esbozado en las cosas. El historiador, incluso marxista, que escribe la historia de 1917 no puede suponer que la revolución fue fatal, debe mostrarla posible, incluso probable, pero no toda hecha. Incluso para él la historia universal no está escrita de antemano: el socialismo será, pero ¿cuándo y por qué caminos?

9. L. FEBVRE, *Le problème de l'incroyance au XVI siècle. La religion de Rebelais*. París, Albin Michel, 1943.

Escaneado con CamScanner

establecida. Comprender a Rabelais será reconstruir este entorno de cultura que ha sido el suyo y que ya no es el nuestro; será, a través de nuestra propia situación histórica, volver a alcanzar la suya a través del pensamiento. Si podemos progresar hacia un conocimiento adecuado del pasado, no será nunca, como creía Seignobos, situándonos en el punto de vista de un observador absoluto que cree dominar todos los tiempos y que, *precisamente por esto*, los ignora, sino por el contrario, experimentando cada vez más que incluso esta convicción tiene su época, que la misma idea de un universo de verdad es engañosa, y percibiendo por contraste lo que el pasado ha sido para sí mismo. No alcanzamos lo universal abandonando nuestra particularidad, sino utilizándola como medio de alcanzar las otras, en virtud de esta misteriosa afinidad que hace que las situaciones se comprendan entre sí.

* *

Las ciencias del hombre, en su orientación presente, son metafísicas o transnaturales en el sentido que nos hacen redescubrir, con la estructura y la comprensión de las estructuras, una dimensión de ser y un tipo de conocimiento que el hombre olvida en la actitud que le es natural. Es natural para nosotros creernos en presencia de un mundo y de un tiempo que nuestro pensamiento sobrevuela y puede considerar parte por parte sin modificar su estructura objetiva. La ciencia en sus inicios vuelve a tomar esta creencia y la sistematiza. Ella sobreentiende siempre la existencia de un observador absoluto en el cual convergen y se suman todos los puntos de vista, lugar geometral de todas las perspectivas. Pero las ciencias del hombre, por no decir nada de las otras, han mostrado que todo conocimiento del hombre por el hombre es inevitablemente, no pura contemplación, sino una toma por parte de cada uno, y según lo que cada uno *puede*, de los actos de los demás, reactivación a partir de signos ambiguos de una experiencia que no es la suya, apropiación de una estructura —*a priori* de la especie, esquema sublingüístico o espíritu de una civilización—,

Escaneado con CamScanner

de la que no forma un concepto distinto y que él restituye como el pianista experto descifra una música desconocida: sin saber los motivos de cada gesto o de cada operación, sin poder desvelar todo el saber sedimentado del que hace uso en este momento. No se trata aquí de posición de un objeto sino de comunicación con una manera de ser. La universalidad del saber ya no está garantizada en cada uno de nosotros por esta reducción de conciencia absoluta en que el «yo pienso» kantiano, por más ligado que estuviera a una perspectiva espacio-temporal, se aseguraba *a priori* ser igual a cualquier otro «yo pienso» posible. Es delante de nosotros, en la cosa en que nos sitúa nuestra percepción, en el diálogo en que nuestra experiencia del otro nos lanza con un movimiento del que no conocemos todos los resortes, que se encuentra el germen de universalidad o la «luz natural», sin los cuales no habría conocimiento. Hay metafísica a partir del momento en que, cesando de vivir en la evidencia del objeto —se trate de objeto sensorial o de objeto científico—, apercibimos indisolublemente la subjetividad radical de toda nuestra experiencia y su valor de verdad. Nuestra experiencia es nuestra; esto significa dos cosas: que no es la medida de todo ser-en-sí imaginable y que, sin embargo, es coextensiva a todo ser del que podamos tener noción. El hecho metafísico fundamental es este doble sentido del *cogito*: estoy seguro de que existe el ser, a condición de no buscar otra clase de ser que el ser-para-mí. Cuando tengo conciencia de sentir, no tengo por un lado conciencia de un estado mío y por otro conciencia de cierta cualidad sensible tal como el rojo o el azul: sino que el rojo y el azul no son otra cosa que mis diferentes maneras de recorrer con la mirada aquello que se me ofrece y de responder a su solicitación. De la misma manera, cuando digo que veo a alguien, ocurre que siento y que atrapa mis propias intenciones proporcionándoles una realización visible. Es en nuestra diferencia, en la singularidad de nuestra experiencia, donde radica el extraño poder que posee de pasar a los demás, de hacer suyos los actos de los demás, y donde, por tanto,

Escaneado con CamScanner

se fundamenta una verdad a la cual, como decía Pascal, no podemos ni renunciar ni acceder plenamente. La metafísica es el propósito deliberado de describir esta paradoja de la conciencia y de la verdad, del cambio y de la comunicación, paradoja en la cual vive la ciencia y que encuentra bajo el aspecto de dificultades vencidas o de fracasos a remediar, pero que no tematiza nunca. A partir del momento en que he reconocido que mi experiencia, justamente en tanto que es mía,[10] me abre a todo lo que no es yo, en que soy *sensible* al mundo y a los demás, todos los seres que el pensamiento objetivo ponía a su distancia se acercan singularmente hasta mí. O a la inversa, yo reconozco mi afinidad con ellos, yo no soy más que un poder de hacerles eco, de comprenderles, de responderles. Mi vida me aparece absolutamente individual y absolutamente universal. Este reconocimiento de una vida individual que anima todas las vidas pasadas y contemporáneas y recibe de ellas toda vida, de una luz que brota de ellas hacia nosotros contra toda esperanza, es la conciencia metafísica; en su primer grado asombro al descubrir el enfrentamiento de los contrarios, en su segundo grado reconocimiento de su identidad en la simplicidad del *hacer*. La conciencia metafísica no tiene otros objetos que la experiencia cotidiana: este mundo, los demás, la historia humana, la verdad, la cultura. Pero, en lugar de tomarlos realizados, como consecuencias sin premisas y como surgidos porque sí, la metafísica redescubre su extrañeza fundamental para mí y el milagro de su aparición. Entonces la historia de la humanidad ya no es advenimiento inevitable del hombre moderno a partir del hombre de las cavernas; este crecimiento imperioso de la moral y de la ciencia de que hablan los manuales escolares «demasiado humanos», ya no es la historia empírica y sucesiva, es la conciencia del lazo

10. Habría evidentemente que describir con precisión el paso de la fe perceptiva a la verdad explícita tal como se la encuentra a nivel del lenguaje, del concepto y del mundo cultural. Contamos hacerlo en un trabajo consagrado al *Origen de la verdad*.

Escaneado con CamScanner

secreto que hace que Platón esté todavía vivo entre nosotros.

Así entendida, la metafísica es lo contrario del sistema. Si el sistema es un ordenamiento de conceptos que hace inmediatamente compatibles y componibles todos los aspectos de la experiencia, suprime la conciencia metafísica al mismo tiempo que, por otra parte, la moralidad. Si, por ejemplo, queremos fundar el hecho de la racionalidad o de la comunicación sobre un absoluto del valor o del pensamiento, o bien este absoluto no causa ninguna dificultad y, a fin de cuentas, la racionalidad y la comunicación siguen fundadas sobre ellas mismas, o bien el absoluto desciende, por así decirlo, en ellas, alterando entonces todos los medios humanos de verificación y de justificación. Tanto si existe como si no un pensamiento absoluto, y, en cada problema práctico, una evaluación absoluta, yo no dispongo para juzgar más que de opiniones mías, que siguen siendo capaces de error por más severamente que yo las discuta. El acuerdo conmigo mismo y con otro sigue siendo difícil de obtener, y si creo que de derecho es siempre realizable, no tengo más razones para afirmar este principio que la experiencia de ciertas concordancias, si bien que, a fin de cuentas, mi creencia en el absoluto, en lo que ella tiene de sólido, no es más que mi experiencia de un acuerdo conmigo y con otro. Cuando no es inútil, el recurso a un fundamento absoluto destruye aquello mismo que debería fundar. Si en efecto yo creo poder alcanzar en la evidencia el principio absoluto de todo pensamiento y de toda evaluación, tengo el derecho de sustraer mis juicios al control de otro; reciben el carácter de lo sagrado; en particular, en el orden de lo práctico, dispongo de un plan de huida en el que mis acciones se transfiguran: el sufrimiento del que soy causa se torna felicidad, la astucia razón, y hago morir piadosamente a mis adversarios. Cuando sitúo, pues, fuera de la experiencia progresiva el fundamento de la verdad o de la moralidad, o bien sigo atendiéndome a las probabilidades que me ofrece, sólo desvalorizadas por el ideal de un conocimiento absoluto, o

Escaneado con CamScanner

bien las disfrazo de certezas absolutas, y entonces abandono lo verificable por la verdad, es decir, la presa por su sombra. Oscilo entre la incertidumbre y la jactancia sin hallar jamás el punto exacto de la resolución humana. Si por el contrario he comprendido que verdad y valor no pueden ser para nosotros más que el resultado de nuestras verificaciones o de nuestras evaluaciones en contacto con el mundo, frente a los demás y en situaciones de conocimiento y de acción dadas —estas nociones mismas pierden todo sentido fuera de las perspectivas humanas—, entonces el mundo encuentra otra vez su propio relieve, los actos particulares de verificación y de evaluación en los cuales conseguía una experiencia dispersada reencuentran y adquieren su importancia decisiva; en el conocimiento y en la acción existe algo irrecusable, verdadero y falso, bueno y malo, precisamente porque no pretendo hallar en ellos la evidencia absoluta. La conciencia metafísica y moral muere en contacto con el absoluto precisamente porque ella es ella misma, más allá del mundo monótono de la conciencia habituada o dormida, la conexión viviente entre yo y yo mismo y entre yo y el otro. La metafísica no es una construcción de conceptos por los cuales intentaríamos hacer menos sensibles nuestras paradojas; es la experiencia que hacemos de ellas en todas las situaciones de la historia personal y colectiva, y de las acciones que, asumiéndolas, las transforman en razón. Es una interrogación tal que no se concibe respuesta que la anule, sino sólo acciones decididas que la transportan más lejos. No es un conocimiento que vendría a acabar el edificio de los conocimientos; es el saber lúcido de aquello que los amenaza y la conciencia aguda de su precio. La contingencia de todo lo que existe y de todo lo que vale no es una pequeña verdad a la que habría que dar cabida, costara lo que costara, en algún repliegue de un sistema, es la condición de una visión metafísica del mundo.

Tal metafísica no es conciliable con el contenido manifiesto de la religión y con la posición de un pensador absoluto del mundo. Estas afirmaciones plantean en se-

Escaneado con CamScanner

guida el problema de una teodicea que no ha dado un paso desde Leibnitz, y que, en el mismo Leibnitz, consistía acaso, en un último análisis, en evocar la existencia de este mundo como un hecho insuperable que reclama desde el origen el devenir creador, y que por tanto no admite el punto de vista de un Dios sin mundo. Dios aparece entonces no como el creador de este mundo (lo que significa en seguida la dificultad de un poder soberano y bueno obligado a incorporar el mal a su obra), sino más como una idea en el sentido kantiano y restrictivo de la palabra, término de referencia de una reflexión humana que, considerando este mundo tal cual es, precipita en esta idea lo que quisiera que fuese. Un Dios, al contrario, que no exista solamente para nosotros, sino para sí, la metafísica no puede buscarlo más que en el interior de la conciencia, más allá de nuestras ideas, como la fuerza anónima que sostiene cada uno de nuestros pensamientos y cada una de nuestras experiencias.[11] Llegados a este punto, la religión deja de ser una construcción conceptual, una ideología, y alcanza la experiencia de la vida interhumana. Es la novedad del cristianismo como religión de la muerte de Dios: recusar al Dios de los filósofos y anunciar un Dios que asume la condición del hombre. La religión forma parte de la cultura no como dogma, ni incluso como creencia, como grito. ¿Pero podría ser otra cosa, al menos con consecuencias? Puesto que enseña que la falta del hombre es una feliz

11. Toda determinación que quisiera darse de este fundamento es en seguida contradictoria, y no con esta contradicción fecunda que es la de la conciencia humana, sino con esta contradicción inerte que es la de los conceptos inconsistentes. Yo tengo el derecho de considerar como últimas y verdaderas las contradicciones de mi vida como sujeto pensante y encarnado, finito y capaz de verdad, ya que tengo experiencia de ellas y ya que ellas se ligan a la percepción irrecusable de una cosa o a la experiencia de una verdad. No puedo introducir detrás de mí como hacía Husserl (por otra parte a título hipotético) una «trascendencia en la inmanencia» puesto que yo no soy Dios y no puedo verificar en una experiencia irrecusable la coexistencia de los dos atributos.

Escaneado con CamScanner

falta, que un mundo sin culpa sería peor, y que la creación, que hace decaer al ser de su perfección y de su suficiencia originales, es mejor así; la religión es la negación más decidida del infinito concebido.

Finalmente, si entre la metafísica concebida como sistema y el cientismo se han librado batallas estruendosas, entre una metafísica que rehúsa por principio el sistema y una ciencia que cada vez mide mejor la separación de sus fórmulas y los hechos que éstas deben expresar, existe, como había visto Bergson,[12] algo más que una concordancia: una convergencia espontánea. La toma de conciencia filosófica no convierte en vano el esfuerzo de objetivación de la ciencia: lo prosigue a nivel del hombre, ya que todo pensamiento es inevitablemente objetivación; sabe solamente que aquí la objetivación no puede cerrarse sobre ella misma y así nos hace conquistar la relación, más fundamental, de coexistencia. Entre el conocimiento científico y el saber metafísico, que lo remite continuamente en presencia de su tarea, no puede

12. Bergson ha mostrado con profundidad, en su *Introduction à la Métaphysique*, que la ciencia debe ser considerada no sólo en sus fórmulas acabadas, sino también con el margen de indeterminación que las separa del dato a conocer y que, así tomada, supone una relación con el dato todavía por determinar. La metafísica sería la explotación deliberada de este mundo antes que el objeto de ciencia al que la ciencia se refiere. Sobre estos puntos nos parece haber perfectamente definido el acercamiento metafísico del mundo. Queda por saber si Bergson ha permanecido fiel a este método y no ha vuelto al sistema cuando pasa de la «línea de hechos» a un *élan* vital o espiritual del cual ellas serían la manifestación o el trazo, y que no podría ser apercibido más que del punto de vista del observador absoluto, transformando en reposo eterno el esfuerzo y la tensión que antes había descrito. Si la intuición nos hace verdaderamente pasar al otro lado del mundo, es que Bergson no ha tomado plena conciencia de sus presupuestos y de este simple hecho: todo lo vivido ha sido vivido sobre el fondo del mundo. Y si, por el contrario, debemos comprender finalmente su filosofía en el sentido de la inmanencia, podemos reprocharle no haber descrito el mundo humano más que en sus estructuras más generales —por ejemplo la duración, la apertura al porvenir—; falta a su obra un cuadro de la historia humana que dé contenido a estas intuiciones que, paradógicamente, siguen siendo muy generales.

Escaneado con CamScanner

existir rivalidad. Una ciencia sin filosofía no sabría, literalmente, de qué habla. Una filosofía sin exploración metódica de los fenómenos no llegaría más que a verdades formales, es decir, a errores. Hacer metafísica no es entrar en un mundo de conocimiento separado, ni repetir fórmulas estériles tales como estas que estamos utilizando aquí, es tener la plena experiencia de las paradojas que estas fórmulas indican, es verificar de una manera siempre nueva el funcionamiento discordante de la intersubjetividad humana, es buscar cómo pensar hasta el fin los mismos fenómenos que la ciencia investiga, restituyéndoles solamente su trascendencia y su original rareza. Cuando la metodología ha establecido, parece, sin contestación, que ninguna inducción se basa en el sentido absoluto de la palabra y que toda reflexión lleva consigo facetas enteras de experiencias que concurren tácitamente para producir nuestras más puras evidencias, habría sin duda que revisar la distinción clásica de la inducción y de la reflexión, y preguntarse si existen realmente dos clases de saber, si no existe mejor un solo saber con diferentes grados de ingenuidad o de explicitación.

Era necesario, para circunscribirla, rodear de un cierto número de negaciones esta concepción de la metafísica. Pero, tomada en ella misma, es la positividad misma, y no vemos de qué podría privarnos. La gloria de la evidencia, la del diálogo y de la comunicación lograda, la comunidad de suerte entre los humanos, su acuerdo, no según su parecido biológico, sino en aquello que poseen de más propio, todo aquello que ciencia y religión pueden vivir efectivamente se encuentra aquí recogido, y arrancado a los equívocos de una doble vida.

Escaneado con CamScanner

Thierry Maulnier empezó a escribir sobre política en el período ascendente del fascismo. Pensó mucho en él y habló mucho de él, a veces con fervor, otras con reservas. Justamente porque se lo tomaba en serio y lo examinaba con profundidad, aceptando cosas, desdeñando otras, nadie duda de que contribuyó a hacerlo respetar. Tal como escribe él mismo, la sinceridad de algunos es un auxiliar necesario de las mixtificaciones históricas.[1] Dicho esto, es necesario añadir en seguida que nuestro autor se ha conducido de tal manera que escapa a la polémica y a los procesos de tendencia y se sitúa en el orden de la filosofía política, donde hay opiniones verdaderas y falsas, pero nunca opiniones condenables. Recordemos que en mayo de 1940, a causa del azar de las circunstancias único director de un semanario, Thierry Maulnier hizo aparecer algunos números decididamente «belicistas» que le valieron dos años más tarde ser denunciado por el mismo periódico como un agente de Inglaterra. Entre 1940 y 1944, en los diarios de zona en los que colaboraba, se limitó al papel de crítico militar y jamás quiso que el interés que sintió por el fascismo pudiera ser utilizado para la propaganda de los fascismos extranjeros. Y no solamente dio pruebas de independencia y sinceridad —virtudes privadas, que no son decisivas en política—, sino que demostró tener el sentido de las responsabilidades históricas y comprendió que, en un país incluso parcialmente ocupado, un escritor, justamente si se había interesado por el fascismo, no podía ya firmar ninguna crónica política. Esto le da el completo derecho de publicar hoy sus reflexiones y a nosotros la libertad plena de discutirlas sin doble intención.

1. *Violence et conscience*, p. 128.

Escaneado con CamScanner

El interés que sentía por el fascismo era condicional. El problema de nuestro tiempo consistía para Thierry Maulnier en unir dos fuerzas hasta entonces separadas: las fuerzas proletarias que caminan hacia una sociedad sin clases a través de la revolución económica y social, y las fuerzas que tienden a conservar la nación, forma de civilización de la Europa occidental. Considerando el fascismo en sus inicios —y acaso otorgando demasiado crédito a sus teóricos— creyó que el sentido del fenómeno era realizar esta unión. Tal era, pensaba él, la *verdad* histórica del fascismo, fuera cual fuera la conducta de los distintos fascismos existentes, que podían ser fieles o no a su misión. A este respecto, Thierry Maulnier multiplicaba las reservas: «El recurso a la Acción, a la Raza, a la Sangre, al Caudillo predestinado, a la misión superior de un pueblo, todo el aparato suspecto del nacionalismo moderno no son otra cosa que los sustitutos de la inteligencia desfalleciente, la llamada del hombre a las tinieblas para obtener el dominio de un mundo en que el saber es impotente para guiarle.»[2] Esperaba solamente que «instintos confusos, tendencias contradictorias asociadas a fragmentos de antiguas doctrinas, a resentimientos algunas veces groseros, a intereses algunas veces sórdidos»,[3] producirían dentro de la historia un *verdadero* fascismo sin persecuciones raciales, sin opresión, sin guerra, y volcado por entero a la solución del problema proletario dentro de los límites de la nación. Era necesario, pues, ayudar al fascismo a tomar conciencia de su verdadero destino histórico y de alguna manera ayudarlo a transformarse en sí mismo. Había invocado «las supervivencias morales, vagas reivindicaciones, mitos tan vagos como el heroísmo, el deber, el sacrificio, los orígenes más fáciles y a veces más suspectos de la exaltación».[4] Era necesario recoger el oro escondido en este fango. La cuestión era saber si ciertas reformas sociales de detalle, el racismo, y la exaltación de la comunidad nacional no

2. *Au-delà du nationalisme*, p. 19.
3. *Ibid.*, p. 29.
4. *Ibid.*, p. 25.

Escaneado con CamScanner

servirían más que para escamotear el problema social y proletario, según las recetas tan practicadas del nacionalismo tradicional, o si, por el contrario, se vería aparecer en Alemania y en Italia un nuevo tipo de sociedad. Se comprende que Munich, la ocupación de Praga seis meses más tarde, la guerra de Polonia y todo lo siguiente aclararán definitivamente las opiniones de Thierry Maulnier sobre las relaciones del fascismo y de su «esencia» histórica, y que sin dudarlo retirara al fascismo existente la simpatía que había manifestado a un cierto fascismo «posible».

Lo importante es que se saque de esta experiencia histórica el cúmulo de enseñanzas que comporta. Queremos decir: ¿Era el fascismo de Thierry Maulnier verdaderamente un fascismo *posible*? ¿Fue por azar o por una decisión imprevisible de los individuos que el nazismo y el fascismo recurrieran finalmente a la guerra y a la conquista? ¿Era razonable esperar de él la solución de los problemas de nuestro tiempo? ¿Somos libres de dar a un régimen el sentido que nos plazca hallar en él, o bien no hay manera de alcanzar una lógica concreta del sistema, lógica que le conduce necesariamente, o por lo menos probablemente, a sus decisiones últimas? ¿No era posible reconocer entre los diferentes aspectos del fascismo —su aspecto renovador y su aspecto tradicional—, ya desde 1938, aquel que debía finalmente prevalecer? Habría bastado solamente abandonar el método ingenuo del intelectualismo y buscar, bajo el contenido manifiesto del fascismo, su contenido latente. Thierry Maulnier componía un diseño del fascismo juntando algunas ideas que le complacían: la idea de una revolución social y la idea de una civilización nacional. Se esforzaba en demostrar que estas ideas son compatibles. La crítica política no se ocupa de ideas solamente, se ocupa también de las conductas que estas ideas esconden antes que manifiestan. Incluso si, en el plano de las ideas, la nación y la revolución no son incompatibles, en el plano de la acción y en la dinámica de la historia, un socialismo, si es «nacional», deja de ser un socialismo; los burgueses

Escaneado con CamScanner

de todos los países han comprendido muy bien que, añadiendo al socialismo este prefijo, conjuraban todo lo que el socialismo pueda tener de inquietante. Es necesario saber descifrar este lenguaje que las potencias comprenden de entrada. Digamos solamente por ahora que situando el problema nacional y el problema proletario en un mismo plano, corrompemos en realidad la conciencia socialista, porque se la obliga a pasar del humanismo al empirismo o si se quiere de la política «abierta» a la política «cerrada», quedando desde entonces cualitativamente modificada y, por una lógica vital contra la cual nada pueden las buenas voluntades, deja de hecho de escoger la revolución, ya que deja de escogerla absolutamente. El marxismo ha comprendido muy bien esta ley del todo o nada, y su crítica del oportunismo o de la socialdemocracia encierra un psicoanálisis de la vida política que habrá que desarrollar algún día. Seis años de dolor y de luto no serían nada para la experiencia política si siguiéramos pensando que el fascismo *hubiera podido* realizar el socialismo, si no comprendiéramos que, desde el origen, retrocediendo frente al problema proletario, el fascismo escogía las «soluciones» (por otra parte ilusorias) de la guerra y de la conquista, si no hubiéramos aprendido a relacionar política exterior y política interior como dos aspectos de una elección indivisa, si no hubiéramos aprendido a considerar un régimen o un movimiento político como un organismo viviente en el que todo tiene relación con todo.

Se verá que *Violence et conscience* no llega hasta este punto. Las soluciones de Thierry Maulnier siguen siendo hoy lo que eran hace siete años. Él emprendió frente al fascismo una crítica «desde el interior». Los jóvenes que leían la revista «Combat» eran evidentemente simpatizantes del fascismo y en esta revista se les enseñaba a criticar severamente las insuficiencias del fascismo en materia de política social. Tal como Thierry Maulnier lo dice perfectamente ahora,[5] cada fascismo posee una «van-

5. *Violence et conscience*, pp. 112 y ss.

Escaneado con CamScanner

guardia» que tiene la doble función de reafirmar a los elementos de izquierda unidos al régimen en la esperanza de una revolución social y de inquietar a los elementos de derecha que, sin esta amenaza, conducirían al sistema a una posición reaccionaria. No podemos dejar de pensar que, escribiendo estas líneas, Thierry Maulnier vuelve sobre sí mismo. Era justamente su pretensión de ir a la vez más allá del nacionalismo y más allá del marxismo que le situaba en la vanguardia de la ideología fascista. Incluso hoy, cuando desde hace tiempo y de la manera más limpia posible ha retirado a los medios fascistas cualquier especie de simpatía, su posición es apenas distinta. Enseña que el problema proletario es el mayor de los problemas, que el capitalismo debe ser destruido. Pero se dirige habitualmente a los lectores de «Le Figaro» y de «Carrefour», de los que puede decirse, sin molestar a nadie, que no están precisamente volcados en cuerpo y alma a la revolución social. ¿Qué periódico, en la prensa de este verano, consagra a *Violence et conscience* dos columnas en primera página? «L'Epoque». ¿En qué se fija del libro? Justamente en las tan tímidas conclusiones que seguidamente discutiremos. Las ideas de Thierry Maulnier en un medio como éste no pueden servir más que de caución moral a la política reaccionaria, y es con todo derecho que, a fin de cuentas, Thierry Maulnier es considerado sociológicamente como un crítico de derecha.

Tanta lucidez, honestidad y vigor en la reflexión, tal timidez en el momento de escoger un público y en las conclusiones, estas dos cosas a la vez no se explican en nuestro autor más que por algún complejo político. El problema de Thierry Maulnier es el problema de la derecha intelectual francesa, y este problema es sentido por los hombres de treinta y cinco años más que por otros porque, de una manera o de otra, ha sido su problema. Hacia 1930, Action Française tuvo entre los estudiantes un crédito del que los jóvenes de hoy no pueden hacerse idea y del que sería necesario buscar las razones. Es apasionante, de todos modos, ver a Thierry Maulnier refutar poco a poco lo que había de sumario en sus primeros

Escaneado con CamScanner

puntos de vista, sin por otra parte desembarazarse de ellos del todo, y ver cómo una reflexión tan severa a veces es retenida a este lado del marxismo y otras toca sus problemas fundamentales.

* *

Existía en el maurrasismo de 1900 una reacción sana contra las ilusiones kantianas de la democracia. El optimismo democrático admite que, en un Estado en que los derechos del hombre están garantizados, ninguna libertad gana terreno a las otras libertades y la coexistencia de los hombres como sujetos autónomos y razonables se halla asegurada. Es suponer que la violencia no hace más que una aparición episódica en la historia humana, que las relaciones económicas en particular tienden de por sí a realizar la justicia y la armonía, y finalmente que la estructura del mundo natural y humano es racional. Sabemos hoy que la igualdad formal de los derechos y la libertad política ocultan las relaciones de fuerza más que suprimirlas. Y el problema político es entonces el de instituir estructuras sociales y relaciones reales entre los hombres de manera que la libertad, la igualdad y el derecho sean realmente efectivos. La debilidad del pensamiento democrático se debe a que este pensamiento es menos una política que una moral, ya que no plantea ningún problema de estructura social y considera como dadas a la par de la humanidad las condiciones de ejercicio de la justicia. Contra este moralismo, estamos todos adheridos al realismo, si entendemos por esto una política que se ocupa de realizar las condiciones de existencia de valores que ella ha escogido. El inmoralismo maurrasiano es de otra clase. En lugar de llegar a la conclusión que igualdad y libertad, no siendo dadas, están por hacer, lo que hace es renunciar a la igualdad y a la libertad. Habiendo reconocido que el punto de vista que tenemos del hombre por conciencia es abstracto y que una sociedad no es una unión de conciencias puras, libres e iguales, sino ante todo un sistema de instituciones a las que las conciencias deben lo que ellas puedan tener de razón y

Escaneado con CamScanner

de libertad efectivas, rehúsa definitivamente el juicio de las conciencias y hace de la política una técnica del orden en la que los juicios de valor no tienen ningún puesto. El maurrasismo es, en buena parte, una crítica del interior en provecho del exterior. La justicia, la verdad de las que los hombres creen poseer el origen en tanto que los hombres son conciencias, reposan en realidad en los tribunales, en los libros y las tradiciones, y son, por tanto, frágiles como ellos y como amenazadas por el juicio individual. El individuo no vale ni piensa correctamente más que a través de sus apoyos exteriores y lo esencial es conservárselos. El político es quien ha reconocido el precio de las cosas existentes y quien las defiende contra la fantasía del interior. Se trata de salvar al hombre históricamente constituido contra la naturaleza que, dentro y fuera de nosotros, le amenaza siempre, porque es puramente transitiva. No debemos pues dar ninguna confianza al curso de las cosas, debemos venerar las casualidades admirables que han permitido a una humanidad aparecer, no hay ni que plantearse abandonar a los herederos una herencia que dilapidarían, ni siquiera consultarles sobre el uso que hay que hacer de ella. Existen aquellos que saben, porque han comprendido la historia, y aquéllos que locamente no consultan más que a su conciencia. De todo esto se deriva el *pathos* pesimista, cínico y autoritario que campea en todas las obras de Thierry Maulnier. Así, cuando decía que el odio y las pasiones arden mejor que la buena voluntad o que «una buena parte de la verdadera política consiste sin duda en utilizar para el bien común aquello que se ha convenido en llamar los vicios de los hombres, y en impedir, tanto como se pueda, que les perjudiquen aquellos que se llaman sus «virtudes».[6] Así, cuando evoca «el eficaz poder de la bestialidad».[7] Así, cuando define la libertad: «el bien que reivindican aquellos que aspiran a la fuerza mientras dura el tiempo que no la tienen».[8] Así, siempre que

6. *Au-delà du nationalisme*, p. 84.
7. *Ibid.*, p. 23.
8. *Ibid.*, p. 106.

Escaneado con CamScanner

habla de la democracia y cuando insiste en las casualidades de la historia.[9] Barrès y Maurras pensaban que el mundo y nuestra vida son un tumulto insensato, sobre el que aparecen algunas *formas* frágiles y preciosas. El fondo de sus ideas es el desespero de 1900. Thierry Maulnier debe a su primera formación política este sentimiento de un caos posible, este respeto hacia el hombre y este desprecio hacia los hombres.

De todas formas, desde su libro de 1938, otra idea aparece que conduce a otra parte. Rehúsa el necesario progreso, pero rehúsa también a la idea maurrasiana de una naturaleza humana inmutable que reduce los problemas políticos a los de una inmutable sociología del orden. «Es absurdo negar que el hombre sea capaz de progreso; es más absurdo, sin embargo, creer que este progreso le libera... Cada vez que introduce un nuevo elemento en el sistema de relaciones conocidas que es una vieja civilización, el hombre transforma en proporciones no valuables este sistema de relaciones y puede introducir en él el germen de una desorganización inmensa; así, ciertos progresos han podido pagarse con retrocesos mucho mayores... Sepamos al menos que no creamos nada a lo que no debamos en seguida dar la cara. Sólo con esta condición podremos abordar los problemas planteados por el mundo moderno sin el estúpido desdeño, el terror imbécil y el ingenuo optimismo que son las máscaras del pensamiento impotente.» [10] Thierry Maulnier introducía así la idea de una dinámica social y de un movimiento de la historia. La política no podía pues limitarse a las recetas sabidas de un arte de gobernar y a un uso feliz del azar. La política exigía un análisis de la situación presente, reconocía un cierto sentido de la historia del que había que estar pendiente so pena de ser ineficaz. Éramos llevados a distinguir [11] entre los acontecimientos empíricos aquellos que obligan a la historia a dar un paso del que no podrá retroceder, ya

9. *Violence et conscience*, p. 10.
10. *Au-delà du nationalisme*, pp. 5-16.
11. *Ibid.*, pp. 20-21.

Escaneado con CamScanner

que responden a problemas del tiempo, y aquellos que no son más que aventuras, ya que descansan sobre un tejido de circunstancias al que no sobrevivirán. Nada garantiza que el poder volverá a los hombres y a las fuerzas que son más capaces de dominar las dificultades del momento. El curso de la historia es contingente, no es siempre lo mejor o lo más verdadero quien lo conduce. «La historia está llena de ocasiones perdidas, de riquezas malvendidas, de compromisos fijados en rutas que no tienen salida.»[12] El éxito, al menos por un tiempo, puede acompañar a las ideologías menos rigurosas. Existen doctrinas verdaderas que, como decía Péguy, no tienen la inscripción histórica, y, a la inversa, acontecimientos esplendorosos que no consiguen que la historia dé un paso. Pero la historia es racional por lo menos en el aspecto que un movimiento que no consigue alcanzar su destino histórico y plantear los problemas de donde ha surgido tiene todas las garantías de fracasar, desviarse, ser borrado del curso de las cosas sin dejar en la trama de la historia más que unos «efímeros harapos».[13] El movimiento que tiene éxito un momento no es siempre el más verdadero ni el más válido, pero tiene que serlo si quiere durar. Si, por ejemplo, el fascismo no supera el antagonismo de las clases más que a través de la exaltación efímera del sentimiento nacional y de un nuevo recurso a la buena voluntad de los oprimidos, si continúa ignorando los problemas en lugar de resolverlos, desaparecerá por no haber alcanzado por su voluntad consciente los motivos profundos de que ha nacido y por no haber alcanzado su propia verdad.

Se veía surgir, pues, la idea de una política que no se crea *ex nihilo* en el espíritu de los individuos, sino que se prepara y se elabora en la historia, y no en el sentido maurrasiano de una historia que se repite, sino en el sentido de una historia que se supera y que presenta a los hombres situaciones nuevas a dominar. La historia

12. *Ibid.*, p. 21.
13. *Ibid.*, p. 31.

Escaneado con CamScanner

comporta vectores, tiene un sentido, no porque todas las cosas se dispongan en ella en vista de un fin, sino porque expulsa a los hombres y a las instituciones que no responden a los problemas existentes, no porque todo lo que sucede merezca la existencia, sino porque todo lo que desaparece merecía desaparecer. Entonces, si se admite la presencia en el corazón de la historia de ciertos *problemas eficaces*, el análisis de nuestro presente no debe dirigirse solamente a las voluntades y a las ideas de los hombres, debe ser total, debe empeñarse en el arreglo de las cosas y en la situación económica, que, como todo lo demás, adquiere una significación histórica. La idea de una lógica de la historia tiene por consecuencia inevitable un cierto materialismo histórico. A través de estos dos aspectos, Thierry Maulnier se encuentra con el marxismo. ¿Qué piensa, pues, de él?

Le reprocha ante todo haber subestimado el papel del hombre en la realización de la historia. Para él, la historia, si plantea problemas, no aporta por sí misma ninguna solución. La descomposición del capitalismo no lleva consigo la llegada del régimen que lo reemplazará. Es al hombre a quien toca concebir libremente las instituciones que sacarán del caos un nuevo orden y que retendrán la historia al borde de la nada. Según nuestro parecer, Thierry Maulnier no estaba aquí en desacuerdo más que con un marxismo superficial. ¿Cómo, en efecto, negar el papel de la iniciativa humana, si la clase no es eficaz más que tomando conciencia de sí misma? Puesto que el marxismo ha dicho siempre que la revolución no es algo fatal, para él como para Thierry Maulnier no existe más que un «semideterminismo»[14] de la historia. Para el marxismo, como para Thierry Maulnier, la determinación histórica de los efectos por las causas pasa por la conciencia humana, y de ello se deduce que los hombres hacen su historia, aunque no la hagan en la indiferencia y sin motivos. Acordando que la voluntad política se apoya sobre una situación de hecho y prolonga hacia su solución

14. *Au-delà du nationalisme*, p. 209.

Escaneado con CamScanner

de futuro los antagonismos dados, Thierry Maulnier ha concedido, por su parte, al marxismo todo lo que pide: la decisión humana, por tomar sus motivos en el curso de las cosas, aparecerá, pues, por lo menos después de producirse, como llamada por ellas, de tal suerte que nunca podremos, en la historia realizada, descubrir ninguna ruptura, ningún hiato entre los efectos y las causas. A este respecto, *Violence et conscience* formula con una pulcritud perfecta las consecuencias de un método histórico en política: «Desde el momento en que queda claro que la historia no es algo que se da a los hombres como un aire vacío donde pueden construir lo que les plazca, sino como un cierto estado de cosas producido por causas anteriores, estado de cosas del que no pueden prescindir, y en consideración del cual les es beneficioso, les guste o no les guste, ordenar su conducta, la libertad que la historia les deja es sólo la libertad de comprender mejor o peor el mundo en que se encuentran y de comportarse en él con más o menos ventaja. Desde este punto de vista, si una infinidad de representaciones y de conductas posibles están contenidas en el hecho de la conciencia, no hay más que una representación y una conducta posible contenidas en el más alto grado de la conciencia.» [15]

En realidad, desde 1938, Thierry Maulnier no estaba separado del marxismo más que por la manera con que describía la situación fundamental de nuestro tiempo. Ya lo hemos dicho, veía en él dos hechos *igualmente esenciales*: ante todo la aparición en las sociedades modernas de un antagonismo de clases que destruye la unidad de la nación, ya que el proletariado se siente extranjero en una patria en la que tiene que vender su trabajo sin quedar propietario de los productos de su trabajo, y la resistencia de la nación y, en particular, de las clases medias a este proceso de descomposición. Todo análisis del presente le parecía abstracto si omitía uno de estos dos hechos o intentaba subordinarlo al otro. Reprochada precisamente al marxismo el no darnos más que un esquema

15. *Violence et conscience*, p. 139.

Escaneado con CamScanner

descarnado de la historia, ya que reducía la historia a historia económica y deformaba incluso ésta tratando como un fenómeno de superficie la resistencia de las clases medias a la proletarización así como su vinculación a los valores de las civilizaciones nacionales. Es verdad, pensaba Thierry Maulnier, que la manera de ser y de pensar depende en cada momento de las formas de la producción, pero no es menos verdad que en un país dado, en un momento dado, la manera de trabajar y de producir depende de las costumbres, de los valores recibidos y de la psicología del país considerado. La lucha de clases misma no ocurre más que en el interior de una comunidad nacional, sobre la base de las adquisiciones culturales que constituyen la unidad de la nación en el momento mismo en que ella se escinde. «No podemos deducir de los cambios económicos, si no es de manera arbitraria y verbal, los cambios sociales más complejos; por el contrario, debemos considerar la existencia de un medio social complejo... como condición vital de todo cambio económico, incluso del más primitivo. Por más considerable que sea la parte que corresponde al cambio económico desde el origen, en la vida social —tan considerable como pueden serlo las necesidades vitales orgánicas y los medios de satisfacerlas en la vida del individuo humano—, no constituye en modo alguno la estructura de la sociedad en mayor proporción que la necesidad de comer, de dormir o de vestirse constituyen la estructura de la vida individual.» [16]

Por lo que se refiere a este punto también, la crítica de Thierry Maulnier iba dirigida mucho menos contra el marxismo mismo que contra las exposiciones que corrientemente se hacen de él o contra ciertas fórmulas auténticamente marxistas, pero que esquematizan la doctrina. A menudo se presenta el marxismo como una *reducción* de los fenómenos culturales a los fenómenos económicos o como una reducción de la historia a los *conflictos de intereses*. Los marxistas hablan a menudo de la

16. *Au-delà du nationalisme*, p. 64.

Escaneado con CamScanner

burguesía como de una «persona económica», que obra siempre en vista de sus intereses y para quien las ideas y las creencias no son más que medios. No es menos verdad que estas interpretaciones y estas fórmulas no igualan al marxismo y dejan escapar acaso su intuición central. La grandeza del marxismo no es haber tratado a la economía como causa principal o única de la historia, sino que consiste en haber tratado a la historia cultural y a la historia económica como dos aspectos abstractos de un único proceso. El trabajo, sobre el que reposa la historia, no es, en su sentido hegeliano, la simple producción de las riquezas, sino, de una manera más general, la actividad por la cual el hombre proyecta a su alrededor un medio humano y supera los datos naturales de su vida. La interpretación marxista de la historia no la reduce al juego consciente de los intereses, ella admite solamente que toda ideología, incluso, por ejemplo, una moral heroica que prescribe a los hombres el poner en juego su vida, es solidaria de ciertas situaciones económicas que la llevan a la existencia: la moral de los señores no deja de ser una concepción individual, no se constituye en institución y no recibe la existencia histórica más que cuando se encarna en las relaciones económicas del señor y del esclavo y en una sociedad fundada en el trabajo servil. El materialismo marxista consiste en admitir que los fenómenos de civilización, los conceptos del derecho encuentran en los fenómenos económicos un *anclaje histórico*, por el cual escapan a la naturaleza transitiva de los fenómenos interiores y se sedimentan en el exterior en forma de Espíritu Objetivo. La vida económica no es un orden separado al que los demás órdenes se reducen, la vida económica representa en el marxismo la inercia de la vida humana, en ella las concepciones se inscriben y se estabilizan. De una manera más segura que los libros o que las enseñanzas, los modos del trabajo transmiten a las nuevas generaciones las maneras de ser de las precedentes. Es verdad que en un momento dado, en una sociedad dada, la manera de trabajar expresa la estructura moral y mental del mismo

Escaneado con CamScanner

modo como el menor reflejo de un cuerpo viviente expresa la manera fundamental de ser en el mundo del sujeto total. Pero, al mismo tiempo, la vida económica es el portador histórico de las estructuras mentales, del mismo modo que nuestro cuerpo mantiene los trazos fundamentales de nuestra conducta prescindiendo de las variaciones de nuestros estados anímicos, y es por esto que se conocerá de un modo más seguro la esencia de una sociedad por el análisis de las relaciones interhumanas fijadas y generalizadas en la vida económica que por el de los movimientos de ideas frágiles y fugaces, como se conoce mejor un hombre por su conducta que por sus pensamientos. En el reproche de materialismo abstracto que Thierry Maulnier hacía al marxismo había pues mucha injusticia. No se había tomado el trabajo de separar el marxismo de los equívocos mecanicistas y utilitaristas a que pueden conducir algunas de sus fórmulas. La crítica de estas fórmulas deja intacto el pensamiento principal del marxismo, que es el de una encarnación de las ideas y de los valores; ese pensamiento no nos autoriza a trascender o a «superar» el análisis económico ni a abandonar el hilo conductor de la lucha de clases.

Y esto es lo que hacía Thierry Maulnier al fin y al cabo. Bajo el pretexto que, en cada acontecimiento singular, la lucha de clases no se transparenta sino a través de las particularidades de un país y de un tiempo, y de que en este sentido jamás es pura, jamás la única en liza, obraba como si ciertas realidades históricas escaparan a su influencia y trataba, por ejemplo, a la comunidad nacional como un hecho también esencial. Rehusaba, en suma, la puesta en perspectiva a causa de que los hechos históricos comportan, además de sus condiciones económicas, condiciones morales y psicológicas. Pero la pluralidad de condiciones no prohíbe el tratar a una de ellas como principal. Es lo que hacen cada día los sabios. Aunque en la naturaleza todo depende en cierta medida de todo y aunque no existe ningún fenómeno rigurosamente aislable, poseemos leyes, es decir, esquemas estadísticamente verdaderos que se aplican más o menos

Escaneado con CamScanner

al curso de la naturaleza, ya que, gracias a una especie de amortización, los fenómenos más alejados no intervienen más que de un modo despreciable en lo que observamos aquí y ahora. De la misma manera, aunque, en los acontecimientos tomados uno a uno, las condiciones económicas y las otras estén mezcladas de una manera inextrincable, tenemos el derecho de dar un privilegio a las primeras en el análisis de los fenómenos, si se ha establecido que, en el momento de considerar un segmento de historia lo suficientemente extendido, dibujan más fielmente el curso de las cosas. En todo caso, sería imposible encerrar en ciertos sectores de la historia el análisis económico, ya que penetra en todas partes. La reacción de las clases medias contra la amenaza de proletarización no es un fenómeno distinto de la lucha de clases y no señala ningún fracaso del análisis marxista: esta reacción ocurre en la dialéctica de las clases, constituye una nueva fase de ésta y una nueva ilustración. La nación, que Thierry Maulnier trata como un hecho irreductible, es, también ella, objeto atravesado por la lucha de clases, tanto como si la burguesía invoca el interés nacional y el peligro exterior para reducir a la obediencia a los huelguistas, como si el proletariado, así ocurrió en 1793, en 1871 e incluso en 1944, toma a su cargo la herencia nacional abandonada por la burguesía. Cuando Thierry Maulnier opone el movimiento proletario a las exigencias de salvación nacional, el hecho proletario al hecho nacional, formula un extraño postulado. Ya que puede ocurrir que el movimiento proletario sea para la nación no un peligro sino la fuente de la salvación. Existen, a decir verdad, dos naciones: la nación como realidad bruta, con su armazón burgués existente —ésta está sin duda amenazada por la lucha de clases—, y la nación como modo original de vida y de conducta —no se ve por ninguna parte lo que podría temer de una revolución proletaria mundial. No se puede citar el hecho nacional como un residuo inasimilable por el análisis marxista, ya que le vemos desdoblarse justamente bajo la influencia de los factores históricos que dicho análisis

Escaneado con CamScanner

ha descubierto. Toda política que declara fundarse sobre el hecho proletario y el hecho nacional, como si el primero no envolviera al segundo, bajo las apariencias engañosas de una política «concreta», no es, en realidad, como Thierry Maulnier lo dice hoy del fascismo, más que un ensayo de «diversión».[17]

Digamos solamente que estamos mejor preparados para reconocer estas verdades hoy que en 1938. Teníamos entonces frente a nosotros el fascismo en período de expansión, es decir, un bosque de bayonetas, pero también una puesta en escena «social» y «revolucionaria», impresionante al menos para los intelectuales. Leyendo en «L'Oeuvre» durante cuatro años, artículos sobre la Europa «socialista» y sobre el patrón trabajo, y confrontándolos con la realidad de la Alemania en guerra, aprendimos lo que es la propaganda. Bajo nuestros ojos, el fascismo *se volvió* antes que otra cosa este ejército que se batía y, después, este montón de herrumbre y de ruinas donde subsisten, como pueden, poblaciones agotadas, sin ideas ni voluntad política. Nos hace falta un esfuerzo para recordarnos de su aspecto de hace siete años, para distinguirlo de la guerra en que se sumergió, para devolverle su prestigio de sociedad nueva «más allá del marxismo». Por otra parte, Vichy y el sacrificio de tantos proletarios franceses nos han mostrado hasta la evidencia que el anticomunismo podía conducir a la traición y la voluntad revolucionaria asumir la nación. Finalmente, ahora que Francia ha dejado claramente de ser una potencia de primer orden y que la existencia nacional nos aparece en una dependencia tan estrecha de los imperialismos mundiales, nuestro poder disminuido no nos permite ya confrontar gravemente, como hechos de igual peso, el drama de la organización económica mundial y el hecho nacional francés, nuestra humillación nos librará acaso del *provincialismo* tan notorio en la política francesa de antes de la guerra y, particularmente, en la política de Action Française. Por haber, durante años,

17. *Violence et conscience*, p. 93.

Escaneado con CamScanner

esperado nuestra salvación del mundo, hemos aprendido acaso a plantear problemas mundiales y, por haber trabado conocimiento con las infraestructuras, ya no podemos ignorar la materia de la historia, del mismo modo que un enfermo no puede ignorar su cuerpo.

Lo que es seguro, es que, en su nuevo libro, Thierry Maulnier hace justicia al marxismo de un modo como jamás había hecho y propone una visión de la historia que retiene todo lo esencial de él. La idea de «mistificación» histórica parece haber iluminado para él toda la concepción marxista de la historia. «A un cierto nivel de descomposición de la sociedad capitalista —escribe— el capitalismo no puede hallar salvación más que en una actitud resueltamente anticonservadora, la casta capitalista no puede ya hallar hombres capaces de luchar contra la revuelta proletaria sino fuera de sus propias filas, la estructura económica que comporta la expoliación del trabajo y la dominación del dinero no puede ya contar para prolongar su lenta agonía más que con los mitos del desinterés y del heroísmo. Ya no se trata de romper de frente el impulso revolucionario anticapitalista, sino de orientar este impulso según una dirección oblicua que atenuará la fuerza del choque y preservará una parte de las instituciones existentes.» [18] Dado que por otra parte Thierry Maulnier excluye la interpretación del fascismo como «un disfraz autoritario del gran capitalismo»,[19] quiere decir, pues, que la maniobra es casi en todos los casos preconsciente. Después de todo no es seguro que, a excepción de los grandes «maestros», ningún burgués haya concebido jamás la diversión fascista bajo forma de proyecto deliberado. El misterio de la historia es justamente que, sin un plan preconcebido, los individuos se comportan en todas las cosas como si tuvieran un poder de previsión infinito; así, por ejemplo, el «burgués» escoge en todos los dominios —política, moral, religión, arte militar—, con una seguridad infalible, los puntos de vista

18. *Ibid.*, p. 104.
19. *Ibid.*, p. 93.

Escaneado con CamScanner

y los valores que de hecho harán posible el mantenimiento del capitalismo. ¿Complot, premeditación o coincidencia?, se preguntaba en el proceso a Pétain. No se trataba probablemente de nada de esto. Sólo que Pétain, tal como le habían formado y definido cincuenta años en un medio militar y diez años en un medio prefascista, como por una especie de reflejo, adoptaba en cada caso, y por ejemplo, frente al problema del armisticio, la actitud que hiciera menos posible la liberación de las fuerzas revolucionarias. La lógica de la historia no opera por ideas claras y por proyectos individuales, tiene por instrumentos los complejos políticos y los proyectos anónimos que dan a un conjunto de individuos un cierto estilo común, «fascista» o «proletario», por ejemplo. En la medida en que no comprendemos que nuestras acciones, pasando de nosotros a las cosas, tomen un cierto sentido estadístico y objetivo que puede ser diferente de aquel que nosotros les damos, nos quedamos sorprendidos frente a ellas, no las reconocemos, nos engañamos con el «misterioso poder de autodeterminación» [20] de que la historia, dice Thierry Maulnier, parece dotada. De ahí este aire de durmientes mal despertados que tienen algunos «traidores» cuando los acontecimientos les muestran de pronto la figura desconocida de su propia vida. La historia no está hecha ni por ideas solas ni por aquellos intereses conocidos como tales, sino por intereses disfrazados de ideas convertidas en anhelos y angustias vagas en el ir y venir confuso de la existencia. «Si el determinismo de la Segunda Guerra Mundial no puede en ningún caso ser reducido al juego de las causas económicas y si las causas económicas de la guerra no juegan en ella más que en una trabazón y una confusión bastante difícilmente descifrable, existe ciertamente en este complejo histórico en que todas las fuerzas que rigen las sociedades tienen sus conductos, sus ángulos de ataque y sus interferencias, un sistema de desequilibrio cuya influencia parece guiar los flujos y reflujos de la gran batalla, más o menos del mis-

20. *Ibid.*, p. 46.

Escaneado con CamScanner

mo modo como los movimientos del océano son conducidos por la gravitación planetaria. La guerra de 1939 es, sin duda, en una considerable medida, la guerra de los pueblos por la posesión de los grandes depósitos de materias primas y por la dominación a través de ellos.» [21] Se apercibe la idea de una especie de determinismo global o lateral de la economía, que deja jugar en cada caso singular a las demás condiciones, pronta a doblarlas en su sentido. La discusión del marxismo ha sido llevada durante mucho tiempo como si se tratara de asignar *la causa* de la historia, y como si cada acontecimiento tuviera que estar en relación lineal con otro acontecimiento del que se trataría de saber si es «económico» o «ideológico», y se creía triunfar sobre el marxismo demostrando que existen ejemplos de casualidad «ideológica». Pero es obvio que la ideología no puede ser separada de su contexto económico. Si se rechaza como abstracta una historia materialista, se debe, por las mismas razones, rechazar una historia idealista o espiritualista. Se llegará a la conclusión, pues, que cada acontecimiento comporta determinantes de todo orden, y algunos creen todavía, por este escorzo, superar el marxismo, ya que ningún punto de vista es absolutamente excluido. No ven que el marxismo, en lo que tiene de esencial, es justamente esta idea de que nada puede ser aislado en el contexto total de la historia, con la idea, además, de que los fenómenos económicos, en razón de su mayor generalidad, contribuyen en mayor grado al discurso histórico. No explican todo lo que sucede, pero ningún progreso en el orden de la cultura, ningún paso histórico es posible sin un cierto arreglo de la economía que es como su esquema y su símbolo material. «Vigilemos... no dejarnos arrastrar demasiado lejos —dice Thierry Maulnier— por esta victoria aparente sobre el *materialismo*. Hemos solamente separado la *producción de los datos materiales* de la *base*, donde Marx la había situado, para reintroducirla en el *corazón* de la realidad social. No se

21. *Ibid.*, p. 120.

Escaneado con CamScanner

trata ahora de expulsar de nuevo el trabajo productor de este corazón de la realidad social humana donde lo hemos encontrado, bañado enteramente por ella, pero bañándola también enteramente, asociado a todas sus formas y a todas sus manifestaciones por una penetración mutua infinita y por una plena reciprocidad. No se trata de rechazar la *producción de los datos materiales* ni de arrinconarlos en las dependencias de la historia, en las cocinas o en los servicios de la sociedad humana, como hacen con pudor y disgusto los historiadores idealistas. La producción de los datos materiales de la vida no es la base de la historia humana, pero tampoco es la sirvienta pasiva y deshonrada; se encuentra en esta historia, sólidamente establecida en ella, obrando sobre ella con poderosas y continuas influencias, determinándola y siendo determinada por ella, al mismo nivel. No podemos ni consagrarla en una especie de primado trasdendente, ni arrinconarla en las zonas vergonzosas o desdeñadas. El productor de los datos materiales, el hombre que arranca al mundo la vida de sus semejantes, este hombre no es el creador de la sociedad humana considerada en su ser histórico —ya que es él mismo, con su trabajo, creado por ella—, pero tampoco es, en modo alguno, su esclavo: es el instrumento de las potentes transformaciones que opera en ella misma a través de la naturaleza que combate y a menudo domina. La historia no sale de él; tampoco pasa por encima de él; pasa por él. Sería vano negar la parte preponderante que corresponde en las actividades de la sociedad humana al esfuerzo del *homo faber* para asegurar la supervivencia del hombre en la naturaleza; y es algo obvio que este esfuerzo, influyendo en la totalidad social en función de la cual es producido, determina en una amplia medida a las demás formas de la actividad humana, la producción y la transformación de las leyes, de las costumbres, de las creencias, de los estilos de civilización, y, a fin de cuentas, el comportamiento y el contenido de la conciencia. De donde resulta que, si la totalidad social no está determinada en sus superestructuras por un substrato económi-

Escaneado con CamScanner

co que sería su productor, puede decirse que esta totalidad se determina a sí misma principalmente por medio de las actividades en las que asegura su supervivencia y transforma la naturaleza que la rodea.» [22] Cuando uno se acuerda de las protestas sumarias de *La crise est dans l'homme* contra el maquinismo americano y soviético, puede darse cuenta del cambio. Si la economía es en la sociedad lo que el corazón en el organismo, ya no puede haber razón de contingenciar los progresos económicos, es preciso acechar, como decía Balzac, el «misterio de la civilización» del que son acaso el posible esbozo.

Parece que Thierry Maulnier ha cambiado sus posiciones de partida. En una historia donde todo se conduce según una extraña lógica, la verdadera política no buscará enfrentar pasiones humanas para llegar a unos fines arbitrariamente escogidos. Arrojado con los hombres a un drama que no ha de acabar necesariamente bien, pero que en todo caso debe acabar de una manera u otra, ha comprendido que el conservadurismo es la utopía; no encuentra en los hombres ni en las cosas nada insignificante, los interroga y los escucha, no puede transformarlos más que en ellos mismos. El tiempo del cinismo juvenil ha pasado definitivamente: «Gobernar al hombre por sus pasiones es engrandecerlas peligrosamente. El halago y la obligación son las dos caras del desprecio: convierten al hombre ciertamente en un buen instrumento; pero hacer del hombre un instrumento, he aquí el desprecio.» [23] Ciertamente se cambia más deprisa de filosofía que de moral y de moral que de política. Si de la filosofía de la historia pasamos a las conclusiones prácticas, encontraremos a Thierry Maulnier por detrás de sus propias ideas.

* *

Si es verdad que la lucha de clases es un hecho esencial, que el antagonismo de las clases rompe las formas culturales constituidas y que la descomposición económi-

22. *Ibid.*, pp. 151 y 153.
23. *Ibid.*, p. 116.

Escaneado con CamScanner

ca del capitalismo corrompe todas las ideas, todos los valores que había acreditado, parece natural concluir que no se llegará otra vez a una economía y a una civilización «orgánicas» más que a través de la expropiación de los propietarios y, como decía Lenin, «robando lo que ha sido robado». Ahora bien, Thierry Maulnier impone a esta vuelta de posesión por el hombre de su propia vida una serie de condiciones tan minuciosas que equivalen prácticamente a un rechazo de la revolución. Admite que el problema es suprimir el salariado y restablecer la unión del productor con el producto. Esta fracción del trabajo que, en el sistema capitalista, sirve para la multiplicación del capital, debe ser remunerada, si no en dinero y con el derecho de emplear este dinero en la compra de bienes de consumo (ya que entonces desaparecería, con la acumulación, la posibilidad de nuevas inversiones y de un desarrollo técnico nuevo), por lo menos en una «moneda de producción» que haga del trabajador un copropietario de las empresas a crear. Aquí, Thierry Maulnier añade: «En cuanto a los detentadores de los instrumentos de producción actualmente existentes, se sentirán acaso felices que se les deje la propiedad, quitándoles el derecho de servirse de esta propiedad para apropiarse gratuitamente de la plusvalía del trabajo de aquellos que emplean y asegurar así el monopolio en la creación y en la propiedad de nuevas riquezas.»[24] Así el mismo autor que ha descrito la ocupación del Estado por la burguesía más o menos como lo hacen los marxistas, espera la revolución de un Estado que no habrá sido liberado por la expropiación de los propietarios. Cómo no ver qué ocurrirá una de estas dos cosas: o bien las «reformas» de Thierry Maulnier suprimirán verdaderamente el capitalismo, y entonces sería ingenuo creer que los propietarios de los instrumentos de producción «se sentirán felices» del entretenimiento que se les dejará, o bien su poder será mantenido por medio de alguna estratagema, y entonces tolerarán la reforma, pero ésta será una nue-

24. *Ibid.*, p. 173.

Escaneado con CamScanner

va mistificación. Concretamente, *¿quién*, hará la reforma? ¿Una mayoría parlamentaria? Pero, como se verá, no es seguro que Thierry Maulnier acepte una forma cualquiera de democracia, y por otra parte sabemos bien de qué medios disponen las potencias, justamente a favor de la libertad de prensa, para suscitar los movimientos de opinión y las manifestaciones que paralizan una mayoría parlamentaria. El problema proletario está planteado —dice Thierry Maulnier— y existe una competición para resolverlo. «Poco nos importa cuál será el vencedor de la competición universal y si su mano sostendrá la espada, el cetro o el martillo; sólo nos importa el pensamiento que le guiará.» [25] Y por otra parte: «Hay que imaginar los medios políticos de una transformación radical de la sociedad (es decir, del Estado político) entre las manos de un hombre o de un grupo de hombres provistos de suficiente audacia, de espíritu de decisión y de conciencia histórica para suprimir el proletariado en tanto que clase, es decir, para imponer en la sociedad una estructura económica donde el salariado será abolido...» [26] He aquí pues aquello a que nos dirigimos: el socialismo realizado por los decretos de un *hombre* o de un *grupo de hombres* ilustrados. ¿Creíamos a Thierry Maulnier convencido de esta idea —acaso la menos contestable de las ideas marxistas—, de que una política eficaz no es aquella que conciben algunos individuos en su mesa, sino aquella que prolonga el movimiento de la historia y que llevan las fuerzas históricas? ¿Quién apoyará las decisiones de nuestros reformadores, sino aquellos que ellas van a liberar, y cómo las apoyarán, sino por la huelga y la ocupación de las fábricas? ¿Habrá que explicarles, pues, que no tienen que apropiarse ni tan sólo administrar las fábricas que ocupen? ¿Y si prolongan la ocupación? ¿Quién hará evacuar las fábricas, sino la policía, y en provecho de quién, sino de los propietarios existentes? ¿Valía la pena reflexionar sobre el marxismo y rechazar de una manera perentoria cualquier especie de reformis-

25. *Ibid.*, p. 58.
26. *Ibid.*, p. 165.

Escaneado con CamScanner

mo para llegar a este nuevo «plan»? Si el socialismo es, no una idea intelectual, sino, como lo decía ya Thierry Maulnier en 1938, «aquello que pide nacer», la forma de existencia social que se dibuja en la alienación proletaria y en la revuelta contra esta alienación, un socialismo no proletario es un círculo cuadrado.

Thierry Maulnier ha podido eliminar sus prejuicios en el orden filosófico, sin embargo siguen eficaces cuando se llega a los problemas concretos, los únicos, a fin de cuentas, que cuentan en política, como ha comprendido muy bien el comentarista de «L'Époque». En este momento su pensamiento se adelgaza y deviene banal. Ya no es él quien habla. ¿El control obrero de la gestión? «Se trata en este caso de una contaminación absurda de los programas de reforma económica por los principios teóricos de la democracia», es decir, por «métodos que han demostrado su lentitud paralizante y su ineficacia en el orden político».[27] Está dicho pronto. ¿Es serio comparar la democracia política, donde cada uno está llamado a dar su opinión sobre problemas abstractos, y sobre todo donde, entre el elector y las decisiones del legislativo, se interponen toda una serie de influencias que el mismo Thierry Maulnier ha señalado, con la gestión cotidiana de la empresa por los trabajadores, entre los cuales se encuentran cierto número de ingenieros y de directores tan «competentes» como el propietario de la empresa o el presidente del consejo de administración en lo que concierne a la marcha general del negocio? Basta haber observado un taller trabajando, un escuadrón combatiendo o un sardinero pescando para comprender que la autoridad técnica jamás es contestada mientras no sirva para esconder intereses inconfesables. Los hombres acaso no son buenos, pero no son tan imbéciles, y cuando uno piensa en la masa de sacrificios que no sólo han sufrido sino finalmente aceptado cuando su necesidad no era en absoluto evidente, uno puede preguntarse si no aceptarían sacrificios mayores para el éxito de una economía en la cual

27. *Ibid.*, p. 193.

Escaneado con CamScanner

se sintieran personalmente interesados y que sería *su* negocio. La cuestión no es saber si la revolución en sus orígenes causaría desórdenes en la producción sino saber qué solución puede darse al problema proletario fuera de ella. Una política «para el pueblo» que no se hace «con el pueblo» no se hace en absoluto, éste es el *a, b, c* de una política *histórica.* Uno se acuerda de los resultados de la experiencia de De Man en Bélgica. Adoptado en particular por el Partido Obrero Belga, el plan había sido expuesto ante «concentraciones» populares que debían ser culminadas por una «concentración» gigante en Bruselas, con amenaza de huelga general. Dos métodos eran posibles: el método reformista o parlamentario y el método revolucionario. O bien los trabajadores en todos los niveles tomarían posesión del aparato económico e impondrían la constitución de un gobierno planista —se iría entonces de la revolución al poder—, o bien los trabajadores permanecerían en el trabajo y el plan sería realizado por decisiones legislativas maduramente deliberadas: se iría entonces, decía De Man, del poder a la revolución. Conforme a la ideología planista, De Man escogió el segundo método. Sabemos lo que pasó. El plan jamás fue aplicado. *Históricamente* es absurdo, si se pretende la liberación del proletariado, buscar llegar a este fin por medios no proletarios y escoger tales métodos significa claramente que se renuncia al fin pretendido. El fin y los medios no pueden distinguirse más que en las concepciones del intelectual y no en el terreno de la historia. Toda política que no admite este principio se queda a este lado del marxismo bajo el pretexto de *superarlo.*

Y que no se busque aquí disfrazar una política reaccionaria bajo el pretexto de que la revolución debe ser dirigida. El problema de la dirección revolucionaria existe, pero debe plantearse cuando se ha librado a la economía de sus parásitos, no antes. Un hombre como Lenin se había encontrado con él en su camino. No pensaba que existiera una solución especulativa perfecta: no puede construirse una política ni con la opinión de la masa sola, ni con los decretos del partido o de sus jefes. El

Escaneado con CamScanner

secreto del leninismo estaba en la comunicación que consiguió establecer entre la masa y los jefes, entre el proletariado y su «conciencia». Esto supone unos jefes que no se encierren en su despacho y que sepan explicar a las masas lo que se les propone, esto supone un diálogo y un cambio entre las masas que indican en cada momento el estado de la revolución *efectiva* y el centro donde se elaboran las *concepciones* y las perspectivas revolucionarias. Esto puede abrir una puerta a la elocuencia e introducir en el sistema una posibilidad de engaño. Pero debe quedar claro que, si existe una solución, es ésta.

Se respira, a través de *Violence et conscience*, un segundo motivo conservador. Es la idea de que la cultura es frágil y de que una revolución proletaria la destruiría al mismo tiempo que destruye sus apoyos capitalistas. El proletariado, que «no tiene patria» porque ha sido excluido de su patria nominal, es un resultado de la descomposición capitalista. ¿Cómo podría poseer por sí mismo la fuerza de edificar una nueva cultura? «Es sin duda uno de los puntos más ingeniosos, pero también uno de los más contestables, de la interpretación marxista de la vida, el de esta fusión en un movimiento dialéctico único de los principios de decandencia y de disociación y de los principios de renovación, de las fuerzas disgregadoras y de las fuerzas constructoras de la vida.»[28] El marxismo no ha ignorado el problema. Distingue un proletariado vaciado de toda sustancia cultural —y por otra parte también de toda energía revolucionaria—, el *Lumpenproletariat* de Marx, y un proletariado que permanece capaz de creación histórica y cultural. El análisis de Marx debería ser, en este punto, prolongado y renovado: la descomposición del capitalismo, mucho más avanzada hoy que hace un siglo, y la «podredumbre» de la revolución, en particular bajo su forma fascista, han corrompido, arruinado moralmente y anulado políticamente grandes camadas sociales que habrían sido capaces de acción revolucionaria. Basta, para ratificarlo, pensar en los elementos pro-

28. *Ibid.*, p. 68.

Escaneado con CamScanner

letarios que se han asociado durante la ocupación al tráfico con los alemanes o que permanecen, y no como consumidores, en los circuitos del mercado negro. Todo esto hace acaso improbable, por el momento, la formación de una conciencia revolucionaria. Pero hay que comprender que, en la misma medida, la restauración de la cultura es comprometida. Ya que, según el mismo Thierry Maulnier, siendo los fenómenos económicos vitales para la sociedad, la descomposición económica no deja intacta la herencia cultural. Es un hecho que, en la situación en que estamos, no hay un solo término del vocabulario moral que no se haya vuelto equívoco, ni uno solo de los valores tradicionales que no se haya contaminado. Si un día debemos poder hablar favorablemente del trabajo, de la familia o de la patria será a condición de que estos valores hayan sido purificados de antemano por la revolución, purificados de todos los equívocos que han servido para mantener. De tal suerte que no hay cuestión cuando se habla de preservarlos de la violencia proletaria, ya que esta violencia puede, y sólo ella, volverlos de nuevo honorables. No se puede salvar del pasado aquello que merece ser salvado más que creando un nuevo porvenir. En una sociedad sin clases, las condiciones negativas de una cultura renovada serán reunidas. Llegados a este punto, Thierry Maulnier preguntará si las condiciones positivas lo serán también. Es aquí donde hay que escoger. Si se ve a la humanidad como lo hacía Maurras, es decir, como un éxito absolutamente fortuito debido a algunos hombres excepcionales y a algunas circunstancias improbables, entonces la revolución es el mayor de los riesgos. Pero Thierry Maulnier ha rechazado este pesimismo de entrada. Lo que habría que oponerle no es el optimismo de principios del siglo XVIII, sino una especie de optimismo metódico. Ya que después de todo, por más raras que sean las cosas bellas y grandes, es un hecho a señalar que generalmente son bastante comprendidas y admiradas. El hombre podría definirse por este poder que tiene de concebir o en todo caso de respetar aquello que no es y aquello que no tiene. Basta con hacer

Escaneado con CamScanner

vivir juntos a algunos hombres y con asociarlos a una misma tarea para que en seguida se desprendan de su vida en común reglas rudimentarias y un inicio de derecho. Considerando las cosas así, se tiene la sensación que con el hombre las posibilidades son inmensas. Habría que volver sobre esta idea tan extendida de que la razón es rara y podríamos mostrar cómo en cierto sentido existe en todos los hombres, cómo todos están penetrados por ella, y cómo esta apertura a lo posible es justamente lo que hace sus instintos mucho menos estables que los de los animales, como Pascal, que no era optimista, ya lo había visto. Hay algo a decir en favor de la «luz natural». Los hombres segregan cultura casi sin quererlo. El mundo humano, tan diferente como es del mundo natural o animal, es de alguna manera *natural para el hombre*. En la filosofía pesimista de Maurras pueden hallarse fácilmente trazos del evolucionismo del siglo XIX, y si la diferencia de la existencia humana y de la existencia animal es radical, se podría sin duda testimoniar un poco menos de desconfianza en el hombre. Ciertamente la empresa es grande y el riesgo mayor. Si pudiéramos evitar correrlo, acaso habría que evitarlo. Pero si la alternativa es la de o socialismo o caos, la imprudencia es la de aquellos que contribuyen a agravar el caos bajo el pretexto de que la revolución es un riesgo. Conducido a lo esencial, el marxismo no es una filosofía optimista, es sólo la idea de que otra historia es posible, de que no hay destino, de que la existencia del hombre es abierta, es la tentativa resuelta de este futuro del que nadie en el mundo ni fuera del mundo sabe si existirá ni cómo será.

* *

¿No hay entonces ningún fundamento en las dudas de Thierry Maulnier frente al marxismo? Pensamos, por el contrario, que desembarazadas de sus motivos «reaccionarios», tienen una significación profunda, y ha sido para despejar y dejar en su pureza lo que llamamos el problema marxista que hemos formulado las críticas que preceden.

Escaneado con CamScanner

Es sabido que Marx y Lenin han concebido, en una fase tardía de la sociedad socialista, una «debilitación» del Estado como potencia constrictora, ya que les parecía que las constricciones son superfluas en una sociedad en que no hay ya opresión o explotación, y en que la lucha de clases está realmente abolida. Era suponer que las contradicciones del individuo y de la sociedad no ocurren más que en una sociedad capitalista y que, una vez destruida esta sociedad, el hombre se integrará sin esfuerzo y sin problemas a la existencia colectiva en todas sus formas. Thierry Maulnier escribe: «Existe una alienación que puede ser abolida porque resulta de un cierto estado reformable de la sociedad. Pero hay otra que es irreductible: el hombre no puede reconquistarse por entero más que cesando de vivir en contacto con sus semejantes.» [29] El fragmento sería débil si se tomara como un argumento contra la revolución: ya que incluso si hay una alienación del Para-el-Otro que ninguna revolución hará cesar, e incluso si, una vez calmado el impulso revolucionario, el individuo experimenta la ley todavía como un constreñimiento, no es razón para separarle del acto revolucionario donde, al menos por un tiempo, asume la existencia con otro y tiene la posibilidad de reducir al mínimo inevitable los constreñimientos de la coexistencia. Pero si este texto no puede servir para justificar una política reaccionaria, nos revela en cambio lo que separa a Thierry Maulnier de la mayoría de los marxistas. El tener por definitivas ciertas contradicciones de la condición humana, el creerla fundamentalmente irracional. Thierry Maulnier no lo dice en ninguna parte, pero nos parece que, más allá de sus prejuicios, la verdad de su libro está en que ha claramente percibido en la historia lo que .Hyppolite llama «hechos dialécticos», sin poder aceptar la idea de una dialéctica única de la historia. O sea que no se trata aquí de una crítica externa del marxismo, que podría ser rebatida por un examen más completo de la doctrina. Se trata verdaderamente de una

29. *Ibid.*, p. 87.

Escaneado con CamScanner

dificultad interna que merece la atención de los propios marxistas.

El marxismo, como se sabe, reconoce que nada es absolutamente contingente en la historia, que los hechos históricos no nacen de una suma de circunstancias extrañas las unas a las otras, que dichos hechos forman un sistema inteligible y ofrecen un desarrollo racional. Pero lo propio del marxismo, a diferencia de las filosofías teológicas o del propio idealismo hegeliano, es admitir que el retorno de la humanidad al orden, la síntesis final, no son necesarios y dependen de un acto revolucionario cuya fatalidad no está garantizada por ningún decreto divino, por ninguna estructura metafísica del mundo. Un marxista cree a la vez que la revolución de 1917 en Rusia no era fatal, que, por ejemplo, habría podido fracasar faltada de jefes capaces de pensar la situación y de orientar las masas, y que la presencia misma de una dirección revolucionaria importante, la debilidad del personal político burgués en la Rusia de 1917, no son un azar y están ligadas a la situación total de Rusia en este momento: al radicalismo de un proletariado reciente, formado por mano de obra campesina recientemente llevada a las ciudades, y al régimen semicolonial de Rusia sometida por el capitalismo extranjero a una industrialización rápida. Lo propio del marxismo es pues admitir que existe a la vez una lógica de la historia y una contingencia de la historia, que nada es absolutamente fortuito, pero también que nada es absolutamente necesario —lo que expresamos diciendo que existen hechos dialécticos. Pero este carácter totalmente positivo y experimental del marxismo plantea en seguida un problema. Si se admite que a cada momento, sea cual sea la probabilidad del acontecimiento, éste puede siempre abortar, y como esta ofensiva del azar puede renovarse, se deduce finalmente que la lógica y la historia se divorcian y que la historia empírica no realiza jamás aquello que nos parecía ser la consecuencia lógica de la historia. Así pues, perdiendo el carácter de un futuro necesario, la revolución ¿no deja de ser la dimensión fundamental de

Escaneado con CamScanner

la historia, y, frente a la historia efectiva, la que a fin de cuentas importa, aquel que juzga todas las cosas bajo el ángulo de la lucha de clases no pone en práctica un punto de vista arbitrario? La noción de una «lógica de la historia» encierra dos ideas: primero la idea de que los acontecimientos, sean del orden que sean, particularmente los acontecimientos económicos, tienen una significación humana, que bajo todos sus aspectos la historia es una y compone un solo drama, y después la idea de que las fases de este drama no se suceden sin un orden, de que van hacia un final y una conclusión. La contingencia de la historia significa que, incluso si los diversos órdenes de acontecimientos forman un sólo texto inteligible, no están por ello rigurosamente ligados, que existe un juego en el sistema, que, por ejemplo, el desarrollo económico puede estar más avanzado que el desarrollo ideológico, que la madurez ideológica puede llegar cuando las condiciones objetivas no son todavía o ya no son favorables a la revolución, y por otra parte que la dialéctica de la historia puede encaminarse o desviarse hacia unas aventuras sin resolver los problemas que había planteado. Si abandonamos resueltamente la idea teológica de un fondo racional del mundo, la lógica de la historia no es más que una posibilidad entre otras. Aunque el análisis marxista nos permite mejor que ningún otro comprender un gran número de acontecimientos, no sabemos si, a lo largo de toda nuestra vida o a lo largo de los siglos, la historia efectiva no va a consistir en una serie de *diversiones* de las cuales el fascismo ha sido la primera, de las que el americanismo o el bloque occidental podrían ser otros ejemplos. Claro que el historiador marxista podrá siempre probar después de los hechos que estos sistemas son otras tantas «resistencias» a la lucha de clases, pero uno se pregunta si la política eficaz no consistiría para un país dado en intentar hacerse un sitio, el sitio que fuera, en este mundo de accidentes tal cual es, antes que ordenar toda su conducta en orden a la lucha de clases, principio *general* de la historia. No tiene ya ningún sentido tratar la lucha de clases como

Escaneado con CamScanner

un hecho *esencial*, si no estamos seguros que la historia efectiva permanece fiel a su «esencia» y que los accidentes no constituyen su trama por largo tiempo o para siempre. La historia entonces no sería ya más un discurso seguido del que puede esperarse con seguridad el final y donde cada frase tiene su lugar necesario, sino que, como las palabras de un hombre ebrio, indicaría una idea que pronto se borraría para reaparecer y desaparecer de nuevo, sin llegar necesariamente a la plena expresión de sí misma. El marxismo entonces ya no podría enunciarse más que a base de proposiciones negativas: es imposible (a menos que un conjunto continuo de casualidades en las que el hombre, como ser racional, no debe contar lo faciliten) que la economía mundial se organice y que las contradicciones internas sean superadas mientras que la propiedad socialista de los instrumentos de producción no se haya establecido en todas partes. Pero no sabemos ni si una producción socialista universal encontraría su equilibrio, ni si el curso de las cosas, con todos los accidentes que contribuyen a él, se dirige a este resultado. El marxismo seguiría siendo una política tan justificada como las demás, sería incluso la única política universal y humana, pero ya no podría enorgullecerme de una armonía preestablecida con el curso de las cosas: el proletario universal pesando en todas partes sobre el aparato capitalista y destruyéndolo para sustituirlo por una civilización socialista —esto sería un deseo y no un hecho, no una fuerza existente sobre la que apoyarse, sino una fuerza a crear, ya que, de hecho, los proletariados nacionales estarían seducidos por las «diversiones» de la historia.

Acaso se admitirá más fácilmente que aquí hay un problema para el marxismo si lo formulamos en términos de política cotidiana. Las bases de la revolución proletaria fueron puestas en Rusia en 1917, y en ninguna otra parte hasta ahora. Se trata de un hecho al que sin duda se pueden encontrar explicaciones: no ha sido por un azar, se dirá, que el país económicamente más atrasado de Europa haya sido el primero en hacer su revolu-

Escaneado con CamScanner

ción. Justamente porque Rusia no había, como los países occidentales, realizado por sí misma su industrialización, se ofrecía a los capitales de los países «avanzados» como un país semicolonial y la implantación brutal de los modos de producción modernos tenía que provocar una crisis que conduciría a la revolución proletaria sin pasar, como los países de Occidente, por una larga fase democrática y burguesa. Se puede incluso hablar de una ley de la «desigualdad del desarrollo» según la cual las fases de la evolución social y económica pueden ser alteradas por la interacción de los países «avanzados» y de los países «atrasados». Pero esta ley no ha sido hallada sino después de los hechos, y de la misma manera que el fenómeno ruso no ha sido reintegrado más que después de los hechos a la lógica de la historia, no pueden excluirse para el futuro otras incidencias y otros contragolpes que no se dejan prever en los esquemas explicativos dados. Esto es no sólo posible sino inevitable. Ya que incluso cuando el acontecimiento inesperado ha sido catalogado bajo una nueva ley y unido a la dialéctica marxista, sigue a través de sus consecuencias, y en su interacción con la constelación mundial, embrollando los esquemas del marxismo. Una vez establecidas en Rusia las bases del socialismo, la política del nuevo Estado ha estado profundamente afectada por la doble necesidad de realizar una industrialización que según los esquemas marxistas de la revolución proletaria tenía que estar ya realizada, y defender el nuevo Estado contra una posible coalición de las potencias capitalistas. Si el gobierno de la URSS ha hecho intervenir en su empresa de equipamiento industrial móviles «burgueses», si ha establecido entre los salarios diferencias que son comparables o superiores a aquellas que existen en un régimen capitalista, sin duda está permitido hallar la razón de ello en el hecho de que la URSS no podía aplicar la ideología socialista en un país en que la infraestructura del socialismo no estaba todavía adquirida, y en el de que el problema era justamente por ello construir ante todo

Escaneado con CamScanner

esta infraestructura. Por otra parte es difícil contestar que si la URSS no hubiera ofrecido a las potencias capitalistas el aspecto de una revolución en cierto modo prudente, si hubiera proseguido en el exterior la política de apoyo a los movimientos proletarios, o bien la coalición contra Alemania no hubiera podido hacerse, o bien los alemanes habrían logrado deshacerla. Todavía hoy, si la URSS no concertara un acuerdo con Chiang Kai Chek y sostuviera abiertamente a los comunistas chinos, la Tercera Guerra Mundial estaría al llegar. Todo esto ayuda a comprender que la política de la URSS no pueda ser una política universalista a la que todos los marxistas del mundo puedan asentir, que para un comunista francés las vías de la revolución son ahora muy distintas de las que había previsto la doctrina, que no dispone ya para juzgar sobre cada cosa en política y para saber qué hacer en cada caso, de este hilo conductor tan simple que Marx había dado: «Proletarios de todos los países, uníos». Mientras que para el marxismo tradicional no habría contradicción ni tan sólo diferencia entre la revolución y la política cotidiana, entre la doctrina y la táctica, entre la energía revolucionaria y la eficacia, entre la moral y la política, nosotros, debido a que la URSS estaba sola, y debido a que este hecho imprevisible ha roto la racionalidad de la historia, hemos entrado en la política de la astucia, sin estar seguros de que se trate siempre de una «astucia de la razón». De tal suerte que el análisis marxista, si queremos aplicarlo a los acontecimientos que llenan nuestro tiempo, se pierde en los fenómenos transversales, en las reacciones inesperadas, corre detrás de los acontecimientos sin alcanzarlos, o en todo caso sin adelantarlos jamás, y de tal suerte que un marxista lúcido, viendo cómo el esquema de la lucha de clases se diversifica y se matiza, llega a preguntarse si, de diversión en diversión, la historia acabará siendo en realidad la historia de la lucha de clases y si no estará soñando con los ojos abiertos.

Esta dificultad central del marxismo es visible hoy en

Escaneado con CamScanner

día como nunca lo había sido.[30] De un modo general, el marxismo es débil cuando se le confronta con los acontecimientos concretos tomados instante por instante. Esto no debe hacernos olvidar lo fuerte que aparece cuando se aplica a un conjunto de acontecimientos algo extenso. Acaso somos engañados por la importancia que inevitablemente damos al presente que vivimos. Si mañana, como es posible o incluso probable después de una guerra, la lucha de clases reaparece y se acusa en todos los países del mundo, de nuevo las grandes líneas marxistas de la historia reaparecerán. Cuando Lenin, exilado en Suiza, reflexionaba sobre el marxismo, ¿qué apariencia había de que, aunque fuera en una sola parte del mundo, se haría realidad algunos meses más tarde?

Lo que es seguro solamente es que, después de haber visto a la historia multiplicar sus diversiones, no podemos afirmar que no seguirá inventando otras hasta que el mundo se sumerja en el caos, ni, en consecuencia, contar con ninguna fuerza inmanente en las cosas que las conduzca hacia un equilibrio más probable que el caos. Estamos seguros de que el mundo no se organizará, no dejará de desgarrarse, no se saldrá de sus compromisos precarios, no volverá a encontrar creencias y valores, si los hombres menos comprometidos en los intereses particulares de los imperialismos no vuelven a tomar posesión del aparato económico. No sabemos ni si esta condición necesaria será realizada, ni si es una condición suficiente, ni, en consecuencia, qué valor hay que acordar a estas pausas, a estos instantes de paz que pueden procurar los compromisos capitalistas. A nosotros nos toca observar el mundo durante estos años en que recomienza a respirar después de ser quebradas las losas fascistas, una vez desmovilizadas las conciencias. Si la lucha de cla-

30. Es la que Lenin había visto en *La enfermedad infantil del comunismo*, cuando buscaba el criterio de validez de un compromiso marxista con la burguesía. Se podrían prolongar en el plano teórico las conclusiones prácticas que adopta. Se podría sacar de su «percepción» marxista de las situaciones una teoría de la contingencia en historia.

Escaneado con CamScanner

ses vuelve a ser el motor de la historia, si, decididamente, la alternativa se precisa entre el socialismo o el caos, a nosotros nos toca escoger un socialismo proletario, no como seguridad de felicidad —no sabemos si el hombre puede integrarse a la coexistencia, ni si la felicidad de cada país es compatible con la de los demás—, sino como este *otro porvenir* desconocido al que hay que adentrarse so pena de morir. Su *verdadera* conclusión, que todavía no ha escrito y que acaso escribirá algún día, Thierry Maulnier la encontraría en este marxismo sin ilusiones, completamente experimental y voluntario, al cual ha recurrido sin saberlo cuando ha reconocido a la vez la lógica y la contingencia de la historia.

Agosto de 1945

Escaneado con CamScanner

«Ser radical es tomar las cosas por la raíz. Ahora bien, para el hombre, la raíz es el mismo hombre.»

K. MARX, *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*

Uno se haría una extraña idea del marxismo y de sus relaciones con la filosofía si tuviera que juzgar por los escritos de ciertos marxistas contemporáneos. Es evidente que para ellos la filosofía es sólo verbal, que no tiene ningún contenido, ninguna significación, y que, como Auguste Comte en su primer período, quieren reemplazarla por la ciencia y reducir al hombre a la condición de objeto de ciencia. P. Naville escribía que la economía política debe pedir prestado el método a las ciencias de la naturaleza, que aquélla debe establecer las leyes de la «naturaleza social» del mismo modo que las ciencias de la naturaleza establecen las de la naturaleza física. En una discusión con Sartre recientemente publicada, mostraba un pésimo humor frente al humanismo y tomaba partido en favor del naturalismo. R. Garaudy, en las «Lettres Françaises», ejecuta ese *tour de force* de celebrar a Descartes en varias columnas sin ni siquiera mencionar el *cogito*. Siempre en honor de Descartes, G. Cogniot, en el gran anfiteatro de la Sorbona, devuelve a su lugar a los «filósofos de café» que creen poder definir al hombre, por oposición a las cosas, como no-ser, olvidando que Descartes es el primer responsable de estas aberraciones, como puede uno fácilmente ver abriendo las *Méditations*.[1] Todo el mundo tiene el derecho de adoptar la filo-

1. «Yo no soy, en modo alguno, este conjunto de miembros que se llama cuerpo humano; yo no soy, en modo alguno, un aire desligado y penetrante, extendido por todos los miembros; yo no soy, en modo alguno, un viento, un soplo, un vapor, ni nada de todo aquello que yo pueda cruzar e imaginar...» (*Méditation* II.)

Escaneado con CamScanner

sofía que más le guste, por ejemplo el cientismo y el mecanicismo que durante mucho tiempo han sido el pensamiento de los medios radicales socialistas. Pero hay que saber decir que este género de ideología nada tiene en común con el marxismo.

Una concepción marxista de la sociedad humana, y en particular de la sociedad económica, no puede someterla a leyes permanentes como las de la física clásica, ya que la ve en movimiento hacia una nueva ordenación en el interior de la cual las leyes de la economía clásica ya no se aplicarán. Todo el esfuerzo de Marx en *El Capital* tiende justamente a mostrar que estas leyes famosas, a menudo presentadas como trazos permanentes de una «naturaleza social», son en realidad los atributos (y las máscaras) de una cierta «estructura social», el capitalismo, que evoluciona por sí mismo hacia su destrucción. La noción de estructura o de totalidad, hacia la cual P. Naville no siente más que desconfianza, es una categoría fundamental del marxismo. Una economía política marxista no puede hablar de leyes más que en el interior de estructuras cualitativamente distintas y que deben ser descritas en términos de historia. *A priori*, el cientismo aparece como una concepción conservadora, ya que nos hace tomar por eterno aquello que no es más que momentáneo. De hecho, en la historia del marxismo, el fetichismo de la ciencia ha aparecido siempre por el lado donde se debilitaba la conciencia revolucionaria: el célebre Bernstein conjuraba a los marxistas a que volvieran a la objetividad del sabio. Como indica Lukács, el cientismo es un caso particular de la alienación o de la objetivación (*Verdinglichung*) que priva al hombre de su realidad humana y hace que se confunda con las cosas.[2]

Es tan poco posible explicar la sociedad humana en su totalidad (simultánea o sucesiva) por la acción combinada de leyes «naturales» permanentes que ni tan sólo

2. G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlín 1923, «Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats». [Traducción castellana: *Historia y consciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo.]

Escaneado con CamScanner

es posible esta reducción a nivel de la naturaleza física. La física moderna no concibe sus leyes más que en el cuadro de un cierto estado histórico del universo en el que nada nos dice si es definitivo, afectado de coeficientes empíricos que son datos tal cual y no pueden ser deducidos. Es que, dirá Naville, existe una dialéctica en el mismo nivel de la naturaleza y, en este sentido, naturaleza y sociedad son homogéneos. Ahora bien, es cierto que Engels sacó de Hegel la idea aventurada de una dialéctica de la naturaleza. Pero, además de ser el punto más frágil de la herencia hegeliana, ¿de qué modo la dialéctica de la naturaleza podría sobrevivir al idealismo? Si la naturaleza es la naturaleza, es decir, exterior a nosotros y a ella misma, no se puede hallar en ella ni las relaciones ni la calidad que son necesarias para llevar una dialéctica. Si la naturaleza es dialéctica, es que se trata de esta naturaleza apercibida por el hombre e inseparable de la acción humana de la que Marx habla en las *Tesis sobre Feuerbach* y en *La ideología alemana*. «Esta actividad, esta acción y este trabajo sensibles continuos, esta producción... son el fundamento de todo el mundo sensible tal como existe actualmente.»[3]

Se encuentran en Marx, ciertamente, textos de humor positivista que tratan a ciertas ideologías como absurdidades que cuentan, parece, para disiparlas con la plenitud de la ciencia. «En suma, en estos alemanes —dice por ejemplo *La ideología alemana*— se trata siempre de resolver la inepcia existente con cualquier otra manía, es decir, presuponer que toda esta absurdidad tiene finalmente un *sentido* especial que es preciso descubrir,

3. Feuerbach se equivoca al no «concebir el mundo sensible como la actividad sensible total y viviente de los individuos que lo constituyen» (*Ideología alemana*). Se inspira en las ciencias naturales. «¿Pero dónde estarían las ciencias naturales sin industria y sin comercio? Incluso aquellas ciencias naturales "puras" no reciben en efecto sus fines y sus materiales más que por el comercio y la industria, por la actividad sensible de los hombres» (*Ibid.*). La ciencia de la naturaleza forma parte del mundo cultural y no debe ser hipostasiada por ignorar sus propias premisas humanas.

Escaneado con CamScanner

mientras que se trata simplemente de explicar estas frases teóricas a través de las condiciones reales existentes.»[4] Se diría que Marx rechaza «comprender» la religión, que no quiere reconocerle ninguna significación y que, en consecuencia, rehúsa el principio mismo de una fenomenología de la religión. Henos aquí muy cerca de un «marxismo descarnado» que reduce la historia a su esqueleto económico. La religión al pie de la letra no quiere decir nada, no es más que palabras, es totalmente falsa, no es más que una apariencia o una comedia. Sin embargo, esto no es Marx, es Voltaire, y Marx dice por otra parte todo lo contrario: «La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica bajo una forma popular, su punto de honor espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su complemento solemne, su razón general de consuelo y de justificación. Es la realización fantástica de la esencia humana, ya que la esencia humana carece de realidad verdadera... La religión es... el alma de un mundo sin corazón en tanto es el espíritu de una época sin espíritu.»[5] No se trata, pues, de negarle toda significación humana, sino de tratarla como la expresión simbólica del drama social y humano. El pensamiento comunista no debe dar menos de sí que la religión sino más, a saber, la religión devuelta a sus orígenes y a su verdad que son las relaciones concretas de los hombres entre sí y con la naturaleza. No se trata de reemplazar a la religión de iglesia por la religión de laboratorio y de poner en lugar del Santísimo Sacramento un cilindro registrador, sino de comprender la religión como el esfuerzo fantástico del hombre para reunirse con los demás hombres en otro mundo y de reemplazar este fantasma de comunicación por una comunicación efectiva en este mundo. Cuando todavía hacía reposar la historia en la vida interhumana y cuando el espíritu del mundo no se había retirado todavía hacia el reverso de las cosas, el joven

4. MARX, *La ideología Alemana.*
5. *Contribución a la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel.*

Escaneado con CamScanner

Hegel decía que la lectura de los diarios es una «oración realista de la mañana». Los hombres en disposición de asumir la naturaleza que hasta entonces han soportado, de romper las estructuras dadas de la sociedad, y de pasar por la praxis al «reino de la libertad»[6] —o, como dice Hegel, a la «historia absoluta»—,[7] he aquí el núcleo humano de la religión y, en el sentido heideggeriano, el contenido «metafísico» del marxismo. La religión es más que una apariencia vacía, es un fenómeno fundado en las relaciones interhumanas. Y no desaparecerá como religión separada más que pasando por estas relaciones. Existe un pseudomarxismo según el cual todo es falso excepto la fase final de la historia. Corresponde, en el plano de las ideas, a este comunismo rudimentario —«afán y deseo de nivelación»—,[8] hacia el cual Marx no siente precisamente ternura. El marxismo auténtico quiere asumir todo lo adquirido superándolo, admite en este sentido que todo es verdadero en su lugar y en su situación en el sitema total de la historia, que todo tiene un sentido. Este sentido de la historia como totalidad nos es dado no por alguna ley de tipo físico-matemático, sino por el fenómeno central de la alienación. En el movimiento de la historia, el hombre, que se había alienado en provecho de sus fetiches y vaciado de su propia sustancia, vuelve a tomar posesión de sí mismo y del mundo. No hay vida económica, ni mercancía, ni fetichismo de la mercancía, ni revuelta contra este fetichismo en los animales. Estos fenómenos no son posibles más que porque el hombre no es ni una cosa ni tan sólo un animal, y porque posee el privilegio de referirse a otra cosa que no es él mismo, porque no sólo es sino que «existe».

Lo que acredita la leyenda de un positivismo marxista es que Marx combate en dos frentes. Por un lado está contra todas las formas del pensamiento mecanicista. Por el otro, libra batalla contra el idealismo. El «Espíritu mundial» de Hegel, este genio maligno que conduce a los

6. *Das Kapital*, ed. Kautsky, III, 2, p. 355.
7. *Estética.*
8. MARX, *Economía política y Filosofía.*

Escaneado con CamScanner

hombres a su capricho y les hace cumplir sus propios designios, o incluso la lógica espontánea de las ideas, son para Marx otras «realizaciones fantásticas de la esencia humana». Pero esta lucha contra el idealismo nada tiene que ver con la objetivación positivista del hombre. Marx no aceptaría hablar, como lo hace Durkheim, de una conciencia colectiva de la que los individuos fuesen los instrumentos. «Es preciso evitar antes que nada fijar de nuevo la sociedad como abstracción frente al individuo.» El individuo es el *ser social*.[9] El hombre es un «ser existente para sí mismo», por tanto un *ser genérico*.[10] La sociedad no es para él un accidente sufrido, sino una dimensión de su ser. El hombre no está en la sociedad como un objeto en una caja, la asume por aquello que posee de más interior. He aquí por qué puede decirse que «el hombre produce al hombre mismo y al otro hombre».[11] «De la misma manera que la sociedad produce ella misma al hombre como hombre, es producida por él.» [12]

Si no existe ni una «naturaleza social» dada fuera de nosotros, ni el «Espíritu del mundo», ni el movimiento propio de las ideas, ni la conciencia colectiva, *¿cuál es pues para Marx el conductor de la historia y el motor de la dialéctica?* Es el hombre comprometido en un cierto modo de apropiación de la naturaleza en la que se dibuja el modo de sus relaciones con los demás, es la intersubjetividad humana concreta, la comunidad sucesiva y simultánea de las existencias en vías de realización en un tipo de propiedad que ellas sufren y que ellas transforman, cada una creada por otro y creándolo. Algunas veces se ha preguntado, y con razón, cómo un materialismo podía ser dialéctico,[13] cómo la materia, si se toma la palabra con todo su rigor, podía contener el principio de productividad y de novedad que se llama una dialéc-

9. *Economía política y Filosofía.*
10. *Ibid.*
11. *Ibid.*
12. *Ibid.*
13. SARTRE, *Matérialisme et Révolution*, «Les Temps Modernes», IX.

Escaneado con CamScanner

tica. Es que en el marxismo la «materia», al igual que por otra parte la «conciencia», jamás es considerada aparte, sino que está inserta en el sistema de la coexistencia humana, fundando en ella un situación común de los individuos contemporáneos y sucesivos, asegurando la generalidad de sus proyectos y haciendo posible una línea de desarrollo y un sentido de la historia; pero si esta lógica de la situación se ha puesto en marcha, se ha desarrollado y se ha realizado, ha sido por la productividad humana sin la cual el conjunto de condiciones naturales dadas no haría aparecer ni una economía ni, con mucha más razón, una historia de la economía. Los animales domésticos, dice Marx, están mezclados a la vida humana, pero no son sino su producto, no participan en ella. El hombre, por el contrario, produce sistemas de trabajo y de vida siempre nuevos. No hay pues explicación del hombre a partir del animal, ni, con mucha más razón, a partir de la materia. No hay origen del hombre, «...como, para el hombre socialista, toda la pretendida historia del mundo no es otra cosa que la producción del hombre por el trabajo humano, por tanto el devenir de la naturaleza para el hombre; existe pues la prueba irrefutable, evidente, de su nacimiento a partir de sí mismo, de su origen».[14] Si el hombre socialista puede presentir un «reino de la libertad» que no existe todavía, y, en esta perspectiva, vivir el presente como una fase de la alienación capitalista, es porque tiene por referencia propia la seguridad de que el hombre es productividad, relación con otra cosa fuera de él mismo, y no con una cosa inerte. ¿Habremos pues de definir el hombre como conciencia? Esto sería una vez más hacer de la esencia humana una realidad fantástica, ya que, una vez definido como conciencia, el hombre se separará de todas las cosas, de su cuerpo y de su existencia efectiva. Es preciso pues definirlo como relación a instrumentos y a objetos, y como una relación que no sea un simple pensamiento, sino que lo comprometa en el mundo de tal manera que tenga una

14. *Economía política y Filosofía.*

Escaneado con CamScanner

cara exterior, un afuera, que sea «objetivo» al mismo tiempo que «subjetivo». Ello será posible definiendo al hombre como ser «sufriente» o «sensible»,[15] es decir, situado naturalmente y socialmente, así como abierto, activo y capaz de establecer, sobre el mismo terreno de su dependencia, su autonomía. «*Vemos aquí que el naturalismo o el humanismo realizado difiere del idealismo tanto como del materialismo y que es al mismo tiempo la verdad que une a los dos.*»[16] Se trata de comprender que el lazo que une al hombre con el mundo es al mismo tiempo el medio de su libertad, y como el hombre, en contacto con la naturaleza, sin quebrantar la necesidad, sino al contrario utilizándola, proyecta a su alrededor los instrumentos de su liberación, constituye un mundo cultural en el que «*el comportamiento* natural *del hombre se ha convertido en humano... donde el ser humano no se ha convertido en su ser* natural, *su* naturaleza humana *se ha convertido en su naturaleza*».[17] Este medio en modo alguno sobrenatural, sino transnatural, en que los hombres «rehacen todos los días su propia vida»,[18] es la historia. «La historia es la verdadera historia natural del hombre.» [19] El marxismo no es una filosofía del sujeto, ni tampoco en modo alguno del objeto; es una filosofía de la historia.

Marx ha llamado a menudo su materialismo un «materialismo práctico».[20] Quería decir que la materia interviene en la vida humana como punto de apoyo y cuerpo de la *praxis*. No se trata de una materia desnuda, exterior al hombre, y por la cual el comportamiento del hombre se explicaría. El materialismo de Marx es la idea de que todas las formaciones ideológicas de una sociedad dada son sinónimas o complementarias de un cierto tipo de praxis, es decir, de la manera con que esta sociedad

15. *Ibid.*
16. *Ibid.*
17. *Ibid.*
18. *La ideología alemana.*
19. *Economía política y Filosofía.*
20. Por ejemplo, *La ideología alemana.*

Escaneado con CamScanner

establece su relación fundamental con la naturaleza. Es la idea de que la economía y la ideología están ligadas interiormente en la totalidad de la historia como la materia y la forma en una obra de arte o en una cosa apercibida. El sentido de un cuadro o de un poema no es separable de la materialidad de los colores y de las palabras, no es ni creado, ni comprendido a partir de la idea. No se comprende la cosa percibida más que después de haberla visto, y ningún análisis, ninguna recensión verbal puede ocupar el lugar de esta visión. Así el «espíritu» de una sociedad está ya implicado en su manera de producción, puesto que esta última es ya un cierto modo de coexistencia de los hombres cuyas concepciones científicas, filosóficas y religiosas no son sino un simple desarrollo o una fantástica contrapartida de ella. Se comprende pues que haya sido Marx quien ha introducido la noción del *objeto humano*[21] que la fenomenología ha usado y ampliado. Las filosofías clásicas han disociado esta noción: la calle, el campo, la casa eran para ellas complejos de colores en todo comparables a objetos de la naturaleza y sólo revestidos de una significación humana por un juicio secundario. Marx, hablando de objetos humanos, quiere decir que esta significación es adherente al objeto tal como se presenta a nuestra experiencia. Era empujar hasta sus consecuencias concretas la concepción hegeliana de un *espíritu-fenómeno* o de un *espíritu objetivo* circulando por el mundo y no retirado en sí mismo. El espíritu de una sociedad se realiza, se transmite y se percibe por los objetos culturales que ella se facilita y a través de los cuales vive. Sus categorías prácticas se sedimentan en ellos y a cambio sugieren a los hombres una manera de ser y de pensar. Se comprende así que la lógica pueda ser «el dinero del espíritu»[22] o que el «fetichismo de la mercancía» pueda inducir toda una manera de pensar «objetiva» propia a la civilización burguesa. Como se ha observado justamen-

21. *Economía política y Filosofía.*
22. *Ibid.*

Escaneado con CamScanner

te,[23] la relación entre la ideología y la economía, muchas veces citada, sigue siendo mística, prelógica e impensable, en tanto la ideología permanezca «subjetiva», en tanto la economía sea concebida como un proceso objetivo, en tanto no se las haga comunicar en la existencia histórica total y en los objetos humanos que expresan esta existencia. J. Domarchi tiene pues cien veces razón en poner en la cuenta de Marx esta fenomenología del mundo cultural[24] que Hegel había esbozado en su análisis del siglo XVIII, siglo del dinero, análisis que habría que hacer de cada período. Sin embargo, objeta Naville, para Marx, «la manifestación, el aspecto fenomenológico de la realidad y sobre todo de la realidad *ideal* es justamente lo que debe ser explicado».[25] Porque no es más que apariencia y la realidad es económica. Como si una fenomenología no pudiera distinguir fenómenos «fundantes» y «fundados». Como si la relación de la ideología con la economía en el marxismo fuera la de la apariencia con la realidad. Las ideologías burguesas, que contaminan toda la sociedad burguesa, comprendido su proletariado, no son en modo alguno *apariencias*: mistifican la sociedad burguesa y se presentan a ella como un mundo consistente. Son exactamente tan «reales» como las estructuras de la economía capitalista, con las cuales forman un sólo sistema. Estas ideologías y esta economía conjuntas son apariencias en relación a la economía y a la vida socialistas que se dibujan ya en ellas, pero, hasta que se hayan realizado, siguen las formas burguesas de producción y de vida manteniendo su peso, su eficacia y su realidad. Lenin lo sabía muy bien, él que decía que la lucha de clases durará durante años después de la revolución. El «materialismo» marxista no estaría rigurosamente definido y defendido contra los retornos ofensivos del mecanicismo si Marx no hubiera desarrollado su teoría de la praxis o de la existencia social como medio

23. Raoul LÉVI, *Art moderne et Realité sociale*, «Les Temps Modernes», VIII, p. 1.449.
24. «Revue Internationale», núm. 2.
25. «Revue Internationale», núm. 3.

Escaneado con CamScanner

concreto de la historia, a igual distancia del idealismo y del materialismo metafísico.

A partir de aquí, ¿cuál puede ser, pues, en la perspectiva marxista, la situación de la filosofía? Es una ideología, en otros términos, un aspecto abstracto de la vida histórica total y, en tanto quiere «autonomizarse», es todavía una «realización fantástica del hombre» que tiene su papel en la mistificación del mundo burgués. Pero «cuanto más el asunto que estamos en vías de examinar se aleje de la economía y se acerque a la ideología pura y abstracta, más nos encontraremos que presenta elementos accidentales en su evolución, más su curva será trazada en zig-zag».[26] Toda tentativa para explicar masivamente una filosofía por las condiciones económicas es pues insuficiente, es preciso ver su contenido, discutir a fondo. «No es exacto que la situación económica sea la causa, aunque sólo se trate de la causa activa, y que los demás fenómenos no sean más que un efecto pasivo».[27] El pensamiento causal, aquí como en todas partes, es insuficiente. «La concepción ordinaria de la causa y del efecto en tanto polos estrictamente opuestos» es abstracta.[28] Una filosofía, como un arte y como una poesía, pertenece a un tiempo, pero nada impide que a través de este tiempo logre alcanzar verdades que son una adquisición definitiva, como el arte griego ha hallado el secreto de una «gracia eterna» (Marx). La economía de un tiempo suscita una ideología ya que es vivida por hombres que buscan realizarse en ella; en un sentido, esta economía limita sus vidas, pero en otro sentido es su superficie de contacto con el ser, su experiencia, y puede darse el caso, como sucedió al mismo Marx, de no sólo tener que sufrirla, sino de comprenderla y por ello superarla virtualmente. La filosofía será falsa sólo en tanto permanezca abstracta, en tanto se encierre en los conceptos y en los entes de razón y esconda las relaciones interhumanas efectivas. *Incluso entonces*, escondiéndolas, las expresa,

26. Engels a Starkenburb, 1894.
27. *Ibid.*
28. Engels a Mehring.

Escaneado con CamScanner

y el marxismo no quiere separarse de ella, sino descifrarla, traducirla, *realizarla*. «Es con justicia que en Alemania el partido político práctico reclama la negación de la filosofía. Su error consiste... en detenerse en esta reivindicación que no realiza y que no puede realizar con seriedad. Se imagina efectuar esta negación volviendo la espalda a la filosofía y consagrándole, a media voz y mirando a otra parte, algunas frases banales y llenas de mal humor... en una palabra: no es posible suprimir la filosofía sin realizarla.»[29] El *cogito* no es falso sino en tanto se separa y rompe nuestra inherencia al mundo. No se le suprimirá más que realizándolo, es decir, mostrando que está eminentemente contenido en las relaciones interhumanas. Hegel no es falso, es verdad de un extremo al otro, pero es abstracto. Sólo hay que dar su nombre histórico a los combates mitológicos que describe entre la conciencia en-sí y la conciencia para-sí. La lógica de Hegel es, como se ha dicho, «el álgebra de la revolución». El «fetichismo de la mercancía» es la realización histórica de esta alienación que Hegel describe enigmáticamente, y *El Capital* es, como ha sido también, una *Fenomenología del Espíritu concreta*. Lo que hay que reprochar al filósofo y al Hegel de los últimos años es que se imagine que, a través del pensamiento, pueda procurarse la verdad de todas las demás existencias, integrarlas, superarlas y obtener, desde el fondo de su sabiduría, la revelación del sentido de la historia, que los demás hombres se limitarían a soportar. Filosofar es una manera de existir entre otras, y uno no puede jactarse de agotar, como dice Marx, en «la existencia puramente filosófica» la «existencia religiosa», la «existencia política», la «existencia jurídica», la «existencia artística», ni en general «la verdadera existencia humana».[30] Pero si el filósofo lo sabe, si se impone como tarea seguir las otras experiencias y las otras existencias en su lógica inmanente en lugar de ponerse en su lugar, si abandona la ilusión

29. MARX, *Contribución a la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*.

30. MARX, *Economía política y Filosofía*.

Escaneado con CamScanner

de contemplar la totalidad de la historia acabada y se siente como los demás hombres inmerso en ella y frente a un porvenir que está *por hacer*, entonces la filosofía se realiza al suprimirse como filosofía separada. Este pensamiento concreto que Marx llama crítico para distinguirlo de la filosofía especulativa, es lo que otros proponen bajo el nombre de filosofía existencial.

La filosofía existencial consiste, como su nombre indica, en tomar por tema no sólo el conocimiento o la conciencia entendida como una actividad que sitúa en plena autonomía objetos inmanentes y transparentes, sino la existencia, es decir, una actividad dada a sí misma en una situación natural e histórica, de la cual es tan imposible abstraerse como imposible también es reducirse a ella. El conocimiento se encuentra situado en la totalidad de la praxis humana y como lastrado por ella. El «sujeto» no es sólo el sujeto epistemológico, sino el sujeto humano que, por una continua dialéctica, piensa según su situación, forma sus categorías en contacto con su experiencia y modifica esta situación y esta experiencia por el sentido que encuentra en ellas. En particular este sujeto no está solo, no es la conciencia en general o el puro ser-para-sí, está en medio de otras conciencias igualmente situadas, es para-el-otro y por eso experimenta una objetivación, se convierte en sujeto genérico. *Por primera vez después de Hegel, la filosofía militante reflexiona, no sobre la subjetividad, sino sobre la intersubjetividad.* La subjetividad trascendental, dice Husserl, *es* intersubjetividad. El hombre no aparece ya más como un producto del medio o como un legislador absoluto, sino como un producto-productor, como el lugar donde la necesidad puede virar en libertad concreta.

Sobre esto, F. Alquié [31] reprocha a Heidegger su oscuridad, y, aplicándole un proceso de análisis que disocia lo que Heidegger quiere unir, pone a un lado la materia del conocimiento, considerada como irracional, al otro lado el Espíritu, hace de Heidegger un irracionalista, y

31. «Revue Internationale», núms. 3 y 4.

Escaneado con CamScanner

se asombra para terminar de que Heidegger quiera hacer una filosofía e integrar los valores de la reflexión, de la ciencia y de la verdad. Lo que ocurre es que Heidegger quiere reflexionar sobre lo no reflexionado, es que, muy conscientemente, se propone estudiar el ser-en-el-mundo siempre presupuesto por la reflexión y anterior a las operaciones predicativas, es que Heidegger como Hegel hace del Espíritu o de la Unidad un futuro y un problema, es que quiere en todo caso verlos surgir de la experiencia y suponerlos dados. De la misma manera, hablando de Sartre, G. Mounin [32] halla en su filosofía un «materialismo vergonzoso» y un «idealismo vergonzoso». Manera de decir que se trata de un ensayo de filosofía integral. Del materialismo dialéctico, con tanta o tan poca razón, podría decirse que es un «materialismo vergonzoso» y una «dialéctica vergonzosa». Toda filosofía dialéctica vacila siempre al decir su nombre ya que, según Platón, no sacrifica nada y quiere siempre «los dos». Así el esfuerzo filosófico para pasar por alto las abstracciones es hecho a veces en nombre de la materia y a veces en nombre del Espíritu. Cada loco con su tema.

P. Hervé, queriendo a su vez tomar partido en el debate, no se queda más que con las fórmulas más antiguas de Husserl: la filosofía de las esencias, la filosofía como saber estricto o absoluto, la conciencia como actividad trascendental y constituyente. Y es verdad que estas fórmulas Husserl las ha mantenido hasta el final. Pero él mismo o su colaborador E. Fink introdujeron otras: el punto de partida como «situación dialéctica», la filosofía como «meditación o diálogo infinitos». Todo el interés de su carrera está en que no cesaba de poner en cuestión su exigencia de racionalidad absoluta, y, por ejemplo, de interrogarse sobre la posibilidad de esta «reducción fenomenológica» que le ha hecho célebre. Percibía cada día mejor el residuo que toda filosofía reflexiva deja tras de sí y este hecho fundamental de que nosotros existimos antes de reflexionar, de suerte que, precisa-

32. «Cahiers d'Action», núm. 1.

Escaneado con CamScanner

mente para obtener una claridad completa sobre nuestra situación, acababa por asignar al fenomenólogo como primera tarea la descripción de este mundo vivido (*Lebenswelt*) donde las distinciones cartesianas no se han realizado todavía. De tal modo que, justamente porque buscaba en el punto de partida una evidencia absoluta, llegó a fijar el programa de una filosofía que describiría el sujeto arrojado en un mundo natural e histórico, *horizonte* de todos sus pensamientos. Es así como, salido de una «fenomenología estática», llegó a una «fenomenología de la génesis» y a una teoría de la «historia intencional», en otras palabras, a una lógica de la historia. Es así como ha contribuido más que nadie a describir la conciencia encarnada en un medio de objetos humanos, en una tradición lingüística. Es así como, después de haber, acaso, en los inicios de su carrera, puesto «una barrera ante la renovación hegeliana», ahora contribuye a ella. Los filósofos se toman su tiempo y no hay por qué reprochárselo. Hay que ver cómo trata Marx a los jóvenes que demasiado aprisa querían «superar a Hegel». Exigir que un filósofo llegue en seguida a las conclusiones de su trabajo, bajo pretexto de que la acción es urgente, sería olvidar que, como decía Marx, la curva de las ideologías es mucho más complicada aún que la de la historia política. Sería sacrificar lo serio ante lo espectacular en nombre de un romanticismo político del que Marx ha sabido cuidadosamente guardarse.

Pero, se dirá, el existencialismo no es sólo una filosofía, es una moda y una moda no es seria. Ciertamente. Pero, puestos en este plan, la respuesta es fácil. De hecho, aunque de entrada hayan tomado un camino opuesto, la fenomenología y el existencialismo han despertado más estudiantes a los problemas de la historia que no adormecido en el quietismo de la conciencia trascendental. Se cuenta que, en los últimos años de su vida, cuando Husserl quería ir a Belgrado a dar las conferencias que le eran prohibidas en Alemania, la Gestapo estaba encargada de leer sus manuscritos antes de la partida. ¿Vamos nosotros también a mirar la filosofía a través de los an-

Escaneado con CamScanner

teojos del comisario de policía? Filósofo Husserl, le declaramos sospechoso de antehegelianismo. En consecuencia, le confinamos a arresto domiciliario... ¿P. Naville y P. Hervé, por razones distintas, tienen otra cosa que hacer que leer en los textos un Husserl no traducido e inédito en sus dos terceras partes? Vale. ¿Pero entonces por qué hablar de ello?

Felizmente, con o sin Husserl, la verdad se abre camino entre aquellos que aman la filosofía. Cuando Hervé, dejando a un lado a los fenomenólogos, define por su parte su posición, lo hace en términos muy poco cientifistas y pasablemente fenomenológicos. Rehabilitación del mundo sensible o percibido, la verdad definida por aquello que percibimos o conocemos, el conocimiento comprendido no como la operación formal del *Yo* sobre las «sensaciones», sino como envolvimiento de la forma en la materia y de la materia en la forma, por tanto «el universo abstracto de la ciencia» y la «fatalidad del Logos absoluto» vueltos a colocar en «una actividad humana que traba conocimiento consigo misma en la realidad que descubre en el curso de sus trabajos» y que no puede contar con «una red tendida por la Providencia para sostenerla en sus caídas eventuales», condena, claro está, de toda teoría de la «conciencia-receptáculo», ya sea bajo la forma grosera del concepto de «secreción fisiológica», ya sea bajo la forma más refinada de un hado lógico y social, tales son las tesis a las que llega Hervé [33] por las vías hegelo-marxistas, y a las que otros han llegado a partir de la fenomenología. Cuando G. Mounin, en el mismo número de los «Cahiers d'Action», pide que se vuelva de la conciencia al «cerebro» y sostiene que la conciencia «refleja el mundo», cree alcanzar el existencialismo. En realidad, lo que hace es desautorizar, solidariamente, al marxismo y a la cultura filosófica.

33. *Conscience et connaissance*, «Cahiers d'Action», núm. 1, pp. 5 y 6.

Escaneado con CamScanner

III. POLÍTICAS

HCS 140. 14

Escaneado con CamScanner

Los acontecimientos hacían cada día menos probable el mantenimiento de la paz. ¿Cómo habíamos podido esperar tanto tiempo para decidirnos por la guerra? No llegamos a comprender que algunos, entre nosotros, hayan aceptado Munich como una ocasión de experimentar la buena voluntad alemana. Ocurre que no nos guiamos por los hechos. Habíamos secretamente decidido ignorar la violencia y la desgracia como elementos de la historia, porque vivíamos en un país demasiado feliz y demasiado débil para poder ni tan sólo otearlas. Desconfiar de los hechos se había convertido en un deber para nosotros. Se nos había enseñado que las guerras nacen de malentendidos que pueden ser disipados y de casualidades que pueden ser conjuradas a fuerza de paciencia y de coraje. Teníamos a nuestro alrededor una vieja escuela en la que generaciones de profesores socialistas se habían formado. Habían sufrido la guerra de 1914 y sus nombres estaban inscritos por promociones enteras sobre los monumentos a los muertos. Pero habíamos aprendido que los monumentos a los muertos son impíos puesto que transforman a las víctimas en héroes. Se nos invitaba a cambiar por una duda la historia ya cumplida, a reencontrar el momento en que la guerra de Troya podía no ocurrir y en que la libertad podía todavía, con un solo gesto, hacer estallar las fatalidades exteriores. Esta filosofía optimista, que reducía a la sociedad humana a una suma de conciencias siempre dispuestas para la paz y la felicidad, era de hecho la filosofía de una nación difícilmente victoriosa, una compensación en lo imaginario de los recuerdos de 1914. Sabíamos que existían campos de concentración, que los judíos eran perseguidos, pero estas certezas pertenecían al universo del pensa-

Escaneado con CamScanner

miento. No vivíamos todavía en presencia de la crueldad y de la muerte, nunca se nos había puesto en la alternativa de sufrirlas o de afrontarlas. Más allá de este jardín tranquilo en que el surtidor manaba desde siempre y para siempre, teníamos este otro jardín que nos esperaba para las vacaciones del 39, la Francia de los viajes a pie y de los albergues de juventud, que existía porque sí, pensábamos nosotros, como existe la misma tierra. Vivíamos en un lugar de paz, de experiencia y de libertad, formado por una reunión de circunstancias excepcionales, y no sabíamos que se trataba de un suelo a defender, pensábamos que era la herencia natural de los hombres. Incluso aquellos entre nosotros que, mejor informados por sus viajes, sensibilizados ante el nazismo por su nacimiento o provistos ya de una filosofía más exacta, no separaban ya su suerte personal de la historia europea, incluso aquéllos no sabían hasta qué punto tenían razón. Discutíamos con ellos mientras les acompañábamos, les poníamos objeciones: los dados no están tirados, la historia no está escrita... Y ellos nos respondían en el mismo tono. Habituados desde nuestra infancia a manejar la libertad y a vivir una vida personal, ¿cómo podíamos saber que se trataba de adquisiciones difíciles?, ¿cómo podíamos aprender a comprometer nuestra libertad para conservarla? Éramos desnudas conciencias frente al mundo. ¿Cómo podíamos saber que este individualismo y este universalismo ocupaban un lugar en el mapa? Lo que hace para nosotros inconcebible este paisaje nuestro de 1939 y que lo pone definitivamente fuera de nuestro alcance es justamente el hecho de que no teníamos de él ninguna conciencia de que fuera un paisaje. Vivíamos en el mundo, tan cerca de Platón como de Heidegger, de los chinos como de los franceses (en realidad, tan lejos de los unos como de los otros). No sabíamos que lo que estábamos haciendo se llamaba vivir en paz, vivir en Francia, y que Francia era un Estado del mundo.

Por casualidad o premeditadamente, Alemania nos había mandado representantes ambiguos. Bremer, lector en la Universidad de París, veneraba los valores de la gue-

Escaneado con CamScanner

rra, frecuentaba a Montherlant y, vuelto aquí en 1940 como agregado cultural, debía poner al servicio de su gobierno algunas de las relaciones que había hecho antes de la guerra. Pero, en 1938, a menudo decía: «Yo soy un viejo radical.» A condición de gritar un poco, se obtenían de él concesiones sobre los principales puntos del nazismo. Se había mostrado sorprendido y apenado, un día que hablaba de los gubernamentales españoles llamándoles con insistencia «rojos», y que nosotros le habíamos rogado que llevara a otra parte su propaganda. Le vi consternado cuando tuvo, en 1938, que abandonar Francia para ir a cumplir un servicio militar en Alemania. En la medida en que un hombre como él podía creer en algo, creyó sin duda en la propaganda «europea» de Alemania, o por lo menos quiso creer en ella, ya que le permitía conciliar el placer que sentía de vivir en Francia y su fidelidad al gobierno de su país.

Una mañana de marzo de 1939 entré en la habitación de otro alemán en París para comunicarle la ocupación de Praga. Se levantó de repente, corrió hacia el mapa de Europa (que tenía clavado en la pared) y dijo, con todo el acento de la sinceridad: «¡Pero si es una locura, es imposible!» ¿Ingenuidad? ¿Hipocresía? Probablemente ni una cosa ni otra. Estos muchachos decían lo que pensaban, pero no pensaban nada en claro y mantenían ellos mismos el equívoco para evitar, entre su humanismo y su gobierno, una elección que les habría hecho perder la propia estima o la de su patria. No había más que una solución para sus debates interiores: la victoria alemana. Cuando volvieron a París en el 40, en regla con su país al que habían seguido en la guerra, estaban, fuera de toda duda, dispuestos a «colaborar» con Francia (dentro de los límites que les habría impuesto el Estado Mayor alemán y la política nazi) y a olvidar el intermedio militar. Antes de 1939, su inconsistencia había sido la causa de que fueran escogidos para representar a Alemania en París, formaba parte de la propaganda, su indecisión entretenía nuestra inconsciencia. Después del 40, sus buenos sentimientos iban a servir para los mismos

Escaneado con CamScanner

fines. Se prestaron a este juego semiconscientemente, hasta el día en que la movilización total los arrojó a Bremer al frente de Rusia, donde halló la muerte, al otro al frente de África, donde fue, dicen, gravemente quemado. Es así como la historia solicita y despide a los individuos; es así como, viendo las cosas desde cerca, no se encuentran nunca culpables y siempre cómplices; es así como todos nosotros tuvimos nuestra parte en los sucesos de 1939. Entre nuestros alemanes y nosotros sólo hay la diferencia de que ellos tenían ya a la vista el nazismo y nosotros todavía no. Ellos no podían ignorar el uso que se hacía de sus vidas, nosotros todavía no habíamos aprendido este juego.

* *

Durante el invierno 39-40, nuestra condición de soldados no cambió en nada lo esencial de nuestros pensamientos. Teníamos todavía la posibilidad de considerar a los demás como vidas separadas, a la guerra como una aventura personal y a aquel extraño ejército como a una suma de individuos. Incluso cuando nos aplicábamos con buena voluntad a nuestras tareas guerreras no nos sentíamos comprometidos y nuestros criterios seguían siendo los del tiempo de paz. Nuestro coronel nos hacía disparar para dispersar a una patrulla alemana que rodeaba nuestros puestos, se designaba a un capitán para recoger los papeles de dos muertos alemanes, íbamos a pensar junto a estos cadáveres lo mismo que hubiéramos pensado junto a un lecho de muerte. Este teniente alemán que había agonizado en las alambradas, con una bala en el vientre, gritando: «Soldados franceses, venid a buscar a un agonizante» (era de noche, frente a un puesto aislado y se había prohibido a los nuestros salir hasta que fuera de día), nosotros nos complacimos en nuestra compasión mirando su débil pecho, apenas cubierto con una simple túnica para quince grados de frío, sus cabellos de un rubio ceniciento, sus manos finas, como su madre o su mujer hubieran podido hacerlo.

Fue después de junio de 1940 cuando entramos ver-

Escaneado con CamScanner

daderamente en guerra. Ya que, a partir de entonces, a los alemanes que encontrábamos en la calle, en el metro, en el cine, no nos era posible tratarlos humanamente. Si lo hubiéramos hecho, si hubiéramos querido distinguir a los nazis de los alemanes, buscar bajo el teniente al estudiante, bajo el soldado al campesino o al proletario, hubieran creído que reconocíamos su régimen y su victoria, y es entonces cuando se hubieran sentido vencedores. La magnanimidad es una virtud de rico y no es difícil tratar generosamente a los prisioneros que están a la merced de uno. Pero los prisioneros éramos nosotros. Nos era preciso reaprender todas las conductas pueriles de las que nuestra educación nos había librado, juzgar a las personas por costumbre, responder sin educación a sus buenas maneras de mando, vivir durante cuatro años a su lado sin vivir ni un minuto con ellos, sentirnos bajo su mirada «franceses» y no hombres. Había, a partir de entonces, en nuestro universo de personas esta masa compacta gris o verde. Si hubiéramos mirado mejor habríamos encontrado ya, en la sociedad del tiempo de paz, señores y esclavos, y hubiéramos podido aprender cómo cada conciencia, por más libre, soberana e irreemplazable que se sienta, se fija y se generaliza bajo una mirada extranjera, se convierte en un «proletario» o en un «francés». Pero ninguna servidumbre es tan visible como la de un país ocupado. Incluso aquellos entre nosotros que no estaban inquietados y continuaban pintando y escribiendo o componiendo poemas, experimentaban, volviendo a sus trabajos, que su libertad de antes corría a la par de la de los demás y que uno no es libre solo. Si habían podido antes sentirse alegres y dueños de su vida, esto no era posible más que en una cierta atmósfera, aprendían a conocer entre cada conciencia y todas las demás este medio general donde pueden comunicar y que antes no tenía nombre en sus filosofías.

Al mismo tiempo que un tema de terror, el antisemitismo alemán iba a ser para nosotros un misterio y, formados como lo estábamos, íbamos a preguntarnos todos los días durante estos cuatro años: ¿Cómo es posible el

Escaneado con CamScanner

antisemitismo? Había, sin duda, un medio de escamotear la cuestión: podía negarse que el antisemitismo fuera verdaderamente vivido por alguien. Los nazis, también ellos, perdonaban a ciertos judíos si esperaban de ellos algún servicio, y la casualidad de una relación ha permitido a un actor judío trabajar en París durante cuatro años. ¿Acaso, después de todo, existía algún antisemita? ¿Acaso el antisemitismo no era por entero un montaje de la propaganda? ¿Acaso soldados, SS, periodistas, obedecían unas consignas en las que no creían, y acaso, finalmente, los mismos autores de esta propaganda no creían realmente en ella? Inciado por cabecillas conscientes y conducido por fuerzas elementales confusas, el antisemitismo no habría sido más que una siniestra mistificación. Lo pensábamos antes de 1939 y ya no podemos creerlo ahora, después de haber visto esos autobuses llenos de niños en la plaza de la Contrescarpe. El antisemitismo no es una máquina de guerra montada por algunos Maquiavelos y servida por la obediencia de los demás. Como el lenguaje o la música, no ha sido creado sólo por algunos. Ha sido concebido en el regazo de la historia. Los cabecillas y las fuerzas elementales, el cinismo y la bestialidad, esta concepción astuta y policial de la historia es, al fin y al cabo, ingenua: presta demasiada atención a los jefes y demasiado poca a las masas. No sabe ver el punto medio entre la acción voluntaria de los unos y la obediencia pasiva de los otros, entre el sujeto y el objeto de la historia, y lo que los alemanes nos han hecho comprender al contrario es que los jefes son mistificados por sus propios mitos y por las tropas en estado de semicomplicidad. Nadie manda de una manera absoluta y nadie obedece absolutamente. Un antisemita no podría ver torturar a los judíos si realmente los viera, si percibiera este sufrimiento y esta agonía en una vida individual, pero lo que ocurre es que no ve a los judíos que sufren, está metido en el mito *del* judío. A través de estos seres concretos, tortura y mata al judío, se debate con sus ensoñaciones y los golpes alcanzan rostros vi-

Escaneado con CamScanner

vientes. La pasión antisemita no parte de los individuos y no se dirige a los individuos.

Hallamos aquí la fórmula marxista, que en todo caso tiene el mérito de situarnos en lo social: «El antisemitismo es el socialismo de los imbéciles.» Una sociedad descompuesta, que presiente y teme la revolución, transfiere y apacigua sobre los judíos una angustia que se dirige a sí misma. Esto puede explicar el antisemitismo hipócrita de los maurrasianos, siempre acompañado de reservas o de excepciones, y tímido frente a los casos particulares. ¿Y el racismo de las SS, Drancy, los niños separados de su madre? Como toda explicación por transferencia, ésta fracasa ante la pasión pura. La transferencia pasional no es una explicación última, ya que se trata justamente de saber lo que la ha motivado, y por qué la angustia y el sadismo de una sociedad que se descompone se fijan sobre los judíos. Nos las habemos aquí, como en toda pasión, con un elemento de azar y de irracionalidad pura, sin el cual la pasión estaría fundamentada y ya no sería una pasión. Si este hombre ama hoy a una mujer es que su historia pasada le preparaba para amar este carácter, este rostro, pero también porque la ha *encontrado*, y este encuentro pone en activo en su vida unas posibilidades que, sin él, se hubieran adormecido. Una vez establecido, este amor toma la figura de un destino, pero el día del primer encuentro es absolutamente contingente. Una fijación puede estar motivada por el pasado de un individuo, pero ella aporta más que no prometía; una vez realizada, adquiere su propio peso, que es la fuerza bruta del presente y de aquello que existe. Del mismo modo no se puede explicar el antisemitismo hasta su extremo: se pueden indicar sus motivaciones —el problema social y el papel que los judíos tuvieron en el desarrollo de un cierto capitalismo—, pero estas motivaciones no dibujan más que una historia posible, y si, en Alemania, hacia 1930 la angustia ha retrocedido hacia el pasado y ha escogido cebarse sobre los judíos, puesto que toda angustia se separa del futuro, la explicación racional no puede ir más allá, a partir de sus

Escaneado con CamScanner

motivos la pasión se crea a sí misma, no se la puede comprender en un universo de conciencias. El antisemitismo alemán nos sitúa frente a una verdad que ignorábamos en 1939. Pensábamos que no había judíos ni alemanes, sino solamente hombres o tan sólo conciencias. Nos parecía que a cada momento cada uno de nosotros escogía dentro de una libertad siempre nueva ser y hacer lo que quisiera. No habíamos comprendido que, igual que el actor se introduce en un papel que le excede, que modifica el sentido de cada uno de sus gestos y pasea a su alrededor este gran fantasma del que se convierte en animador a la vez que en prisionero, cada uno de nosotros en la coexistencia se presenta a los demás sobre un fondo de historicidad que no ha escogido, se comporta para con ellos *en calidad* de «ario», de judío, de francés, de alemán; las conciencias tienen el extraño poder de alienarse y de ausentarse de sí mismas, que están amenazadas desde el exterior y tentadas desde el interior por odios absurdos e inconcebibles y que, si un día los hombres deben ser hombres los unos para con los otros, y las relaciones de las conciencias volverse transparentes —si la universalidad debe realizarse—, será en una sociedad en la que los traumatismos del pasado habrán sido liquidados y en la que de entrada se hayan realizado las condiciones de una libertad efectiva. Hasta que no se llegue a esto, la vida social seguirá siendo este diálogo y esta batalla de fantasmas en la que a menudo corren verdaderas lágrimas y verdadera sangre.

* *

Así, pues, en esta batalla no nos estaba permitido permanecer neutrales. Por vez primera éramos conducidos no sólo a constatar, sino también a asumir la vida de sociedad. Antes del 39 la policía no nos concernía. Existía, pero jamás hubiéramos pensado en crearla. ¿Quién, entre nosotros, se hubiera prestado para detener a un ladrón, o aceptado hacerse magistrado e impartir sentencias? Queríamos, por nuestra cuenta, no ser ni criminales ni ladrones, ya que así lo habíamos decidido.

Escaneado con CamScanner

¿Pero cómo nuestra libertad habría tenido el derecho de suprimir otra, incluso si el asesino hubiera dispuesto de otra vida? No podíamos soportar que la sanción quisiera revestirse de un carácter moral y la remitíamos a las necesidades policiales, de las que distinguíamos cuidadosamente las reglas morales. Se trataba de algo bajo, a lo cual, incluso si estábamos mezclados en ello, no queríamos consentirlo. Me acuerdo de mi perplejidad cuando supe que, subteniente de la reserva, podía ser requerido por la policía para ayudar a una detención y debía incluso ofrecer mis servicios. Nos fue preciso cambiar de opinión: habíamos visto que realmente nos correspondía juzgar. Si hubiera dependido de nosotros arrestar y condenar a un denunciador, no hubiéramos podido dejar a otro esta necesidad. Antes de la guerra, la política nos parecía impensable puesto que es un tratamiento estadístico de los hombres y que no tiene sentido, pensábamos tratar como una colección de objetos sustituibles y con reglamentos generales a esos seres singulares que, cada uno por sí solo, constituye todo un universo. En la perspectiva de la conciencia, la política es imposible. Ha habido un momento en que esas absurdidades nos alcanzaron de lleno.

Fuimos llevados a asumir y a considerar como nuestros no sólo nuestras intenciones, el sentido que nuestros actos poseen para nosotros, sino también las consecuencias de estos actos del exterior, el sentido que toman en un cierto contexto histórico. Hace veinte años, un historiador denunciaba las responsabilidades de los aliados en la guerra de 1914. Durante la ocupación hemos visto con estupor al mismo historiador publicar, con el visado de la censura, un folleto en que denunciaba las responsabilidades de Inglaterra en el origen de la guerra de 1939. No había comprendido que acusar a Inglaterra, en París, bajo la ocupación alemana, era hacerse cómplice de una propaganda que ningún pacifista puede servir, puesto que era la de un Estado guerrero. En la primavera de 1944, todos los profesores recibieron un texto que se les proponía firmar y que declaraba que el ma-

Escaneado con CamScanner

riscal Pétain había intervenido para detener la guerra. Es demasiado simple suponer que aquellos que escribieron o firmaron este texto se habían puesto al servicio de los alemanes e intentaban detener la guerra antes de su derrota total. Es raro, al menos en el mundo de los profesores, que las traiciones se hagan con tanta claridad y es propio de los hombres que no se ceda sólo ante el interés, sino también ante una idea. He aquí, pues, cómo imaginamos a uno de los redactores de este texto. Para él las pasiones de la guerra *no existen*: su poder depende del consentimiento de los hombres, *libre en cada momento*; no existe, pues, un mundo en guerra con, por un lado, las democracias y, por el otro, los fascismos, o por un lado los imperios constituidos y por el otro las naciones llegadas tarde y que quisieran constituir un imperio (las primeras fortuitamente aliadas a un estado «proletario»); no existen los imperios, las naciones, las clases, no hay nada más que hombres por todas partes, siempre dispuestos para la libertad y para la felicidad, siempre capaces de obtenerlas bajo el régimen que sea, a condición de que encuentren la única libertad que cuenta, la del propio juicio; un solo mal, pues, que es la guerra, y un solo deber, que es el de no creer en las victorias del derecho y de la civilización y el de hacer cesar la guerra. Así piensa este solitario cartesiano, y no ve detrás de sí su sombra proyectada sobre la historia como sobre un muro, este sentido, esta figura que toman sus acciones en el exterior, este Espíritu Objetivo que *es* él mismo.

El político cartesiano respondería sin duda que, si nos tenemos por responsables de nuestros pensamientos y de nuestras acciones en sus más lejanas consecuencias, no nos queda más que rechazar toda transacción, como hace el héroe. Ahora bien, añadiría, ¿cuántos héroes hay entre aquellos que se enorgullecen de haber resistido? Veo a los que eran funcionarios del Estado y que han continuado recibiendo su sueldo, jurando por escrito, puesto que era necesario, que no eran ni judíos ni francmasones. Veo a otros que han aceptado pedir para sus escritos o para su teatro la autorización de una censura

Escaneado con CamScanner

que no dejaba pasar más que lo que quería. Cada cual trazaba a su manera la frontera de las cosas permitidas. No publiquéis nada, decía uno. Nada para los diarios ni para las revistas, decía otro, sólo libros. Yo doy mi obra a este teatro si está dirigido por un hombre de bien, yo la retiro si está dirigido por un servidor del gobierno, decía un tercero. La verdad es que cada cual ha transigido con la necesidad exterior, salvo algunos que han dado su vida. Era necesario o bien dejar de vivir, rechazar ese aire corrompido, ese pan envenenado, o bien vivir, es decir, arreglárselas en medio del malhumor común y hacerse su reducto de libertad privada, y es esto lo que ha hecho la mayor parte, tranquilizando su conciencia con sacrificios mesurados. Esto no perdona a los traidores, que han hecho posible este régimen, lo han ayudado más allá de lo indispensable y se han designado a ellos mismos beneficiarios de la nueva ley. Pero esto también nos impide juzgarlos en nombre de una moral que nadie ha seguido hasta el fin, y fundar sobre la experiencia de estos cuatro años una nueva filosofía, ya que hemos vivido siguiendo la antigua. Sólo los héroes han verdaderamente sido externamente aquello que querían ser en su interior, sólo ellos se han juntado y confundido con la historia, en el momento en que la historia tomaba sus vidas; pero aquellos que han sobrevivido incluso a los mayores riesgos no han consumado este matrimonio cruel, nadie puede hablar de este silencio ni recomendarlo a los demás. El heroísmo no se predica, se cumple, y toda predicación sería aquí una presunción, puesto que aquel que puede todavía hablar no sabe en absoluto de lo que habla.

Este razonamiento es duro. Pero puede ayudarnos. Es verdad que no somos inocentes y que, en la situación en que estábamos, no había ninguna conducta irreprochable. Quedándonos aquí nos hacíamos cómplices en cierto grado, y es necesario decir de la resistencia lo mismo que los combatientes han dicho de la guerra: no se vuelve más que a condición de haber, en algún momento, limitado los riesgos, y, en este sentido, escogido salvar

Escaneado con CamScanner

la vida. Los que abandonaron Francia para seguir desde fuera la guerra con las armas o con la propaganda no pueden alardear tampoco de pureza, ya que si se escapaban de cualquier compromiso directo era cediendo terreno por un tiempo y, en este sentido, participaban también como nosotros en los estragos de la ocupación. Varios de nuestros camaradas se plantearon la cuestión y escogieron lo que mejor les pareció, pero nada puede hacer que su solución haya sido una verdadera solución. Quedándose, uno se comprometía. Partiendo, se comprometía también, nadie tiene las manos limpias (y es por eso acaso por lo que los alemanes hallaron en París el cadáver de Martel y de algunos otros). Nos olvidamos de la «pura moral» y aprendimos una especie de inmoralismo popular que es sano. El hombre moral no quiere ensuciarse las manos. Ocurre que normalmente posee bastante tiempo, talento o fortuna para mantenerse al margen de las empresas que desaprueba y para prepararse una buena conciencia. El pueblo no tiene esta libertad: el mecánico en un garaje, si quería vivir, estaba obligado a reparar los coches alemanes. Uno de nuestros camaradas se dirigía a la librería «Rive Gauche» para tener acceso a los libros de filosofía alemana que necesitaba. Cuando llegó el día, tomó parte en la insurrección y los alemanes le fusilaron. Estamos en el mundo, mezclados a él, comprometidos con él. No hay ninguna razón para cederle todo lo exterior y para confiarnos en nuestros pensamientos, siempre libres, incluso para un esclavo. Esta división del interior y el exterior es abstracta. Damos al mundo a la vez más y menos. Le damos menos, ya que pesamos sobre él cuando llega el momento, y el Estado (se ha visto muy bien con el Estado de Vichy) no es nada sin nuestro consentimiento. Le damos más, ya que despierta nuestro *interés*, es en él donde vivimos y, al querer ser libres al margen del mundo, no somos libres en absoluto. Un juicio sin palabras no llega a realizarse, una palabra sin respuesta posible es algo absurdo, mi libertad y la del otro se anudan entre sí a través del mundo. Ciertamente, aquellos de nosotros que no

Escaneado con CamScanner

eran ni judíos ni comunistas declarados podían, durante estos cuatro años, dedicarse a sus meditaciones: no se les impedía ni Platón, ni Descartes, ni los ensayos del Conservatorio los sábados por la mañana. Podíamos recomenzar nuestra adolescencia, volver a nuestros dioses y a nuestros grandes escritores como se vuelve a unos vicios. Pero por ello no volvíamos ni a nosotros mismos ni al espíritu. No es posible salir de la historia. Nuestros mejores pensamientos, vistos de Londres, de Nueva York o de Moscú, se situaban en el mundo y tenían un nombre, eran ensoñaciones de cautivos y quedaban modificados por ello hasta en su valor como pensamiento. No se puede sobrepasar la historia ni el tiempo; uno no puede fabricarse en ellos una eternidad privada, ficticia como aquella del loco que se cree Dios. El espíritu no habita en estos sueños morosos, no aparece más que a la luz del día del diálogo. Meditando sobre nuestros grandes hombres, no éramos más libres ni más conscientes que el judío o el deportado convertidos en un solo y ciego dolor y sin posibilidades. No hay libertad efectiva sin algún poder. La libertad no está más allá del mundo, sino en contacto con él.

* *

Nos encontramos aquí con una verdad marxista. Pero también el marxismo tenía que ser repensado, ya que podía confirmarnos en nuestros prejuicios de antes de la guerra. Bajo el pretexto de que la historia es la historia de la lucha de clases y de que los conflictos ideológicos no son más que su superestructura, un cierto marxismo nos separa de todas las situaciones en las que la lucha de clases no está inmediatamente en juego. La guerra de 1939, clasificada como una guerra imperialista, al menos hasta la intervención de la URSS, no interesaba a este tipo de marxistas. La historia verdadera iba a recomenzar para ellos el día en que la lucha social iba a ser posible de nuevo. No siendo el fascismo, después de todo, más que un pariente pobre del capitalismo, el marxismo no tenía por qué tomar partido en esta querella familiar,

Escaneado con CamScanner

y el triunfo de uno u otro campo no le importaba demasiado. En períodos de crisis, pensaban algunos de nosotros, el capitalismo ya no puede permitirse ser liberal, deberá volverse rígido en todas partes y las mismas necesidades que han propiciado el nacimiento de fascismos ahogarán las libertades en las pretendidas democracias. La guerra mundial no es más que una apariencia y lo que sigue siendo verdad bajo esta apariencia es la suerte común de los proletarios de todos los países y la solidaridad profunda de todos los capitalismos a través de las contradicciones internas del régimen. No hay ninguna razón, por tanto, para que los proletariados nacionales asuman, sea de la manera que sea, los acontecimientos en que se hallan mezclados, cada proletario bajo el uniforme *no* puede sentirse *más que proletario.* Así, algunos entre nosotros, cuando se enteraban de algún fracaso de los alemanes, se entregaban a su propio placer y simulaban no mezclarse a la satisfacción general. Cuando les presentábamos la situación de un país ocupado como paradigma de las situaciones inhumanas, se esforzaban en disolver este fenómeno en el fenómeno más general de la explotación y de la opresión capitalistas. Situados desde siempre en el secreto de la historia, comprendían la revuelta patriótica mejor de lo que ella misma se comprendía, la absolvían en nombre de la lucha de clases. Y, sin embargo, cuando llegó la liberación, la llamaron por su nombre, como todo el mundo.

No tenían ninguna necesidad, para hacerlo, de renunciar al marxismo. La experiencia de estos cuatro años nos ha enseñado, en efecto, a comprender mejor las relaciones concretas de la lucha de clases y la ideología. La lucha de clases no es *más verdad* que los conflictos ideológicos; éstos no se *reducen* a ella tal como la apariencia se reduce a la realidad. El mismo Marx lo enseña; las ideologías, una vez constituidas, poseen su propio peso, conducen a la historia tal como el volante conduce al motor. Por tanto, un análisis marxista del nazismo no puede consistir solamente en clasificarlo simplemente como un «episodio del capitalismo». Este análisis pone

Escaneado con CamScanner

sin duda al desnudo la coyuntura económica sin la cual el nazismo no habría existido, pero esta coyuntura es singular, y, para definirla enteramente, para alcanzar la historia efectiva es necesario acudir a las particularidades locales, y no sólo de la función económica del nazismo, sino también de su función humana. El marxismo no debe aplicar mecánicamente el esquema capital-trabajo, sino pensar de nuevo cada acontecimiento que se presenta para determinar cada vez por dónde pasa la línea sinuosa del futuro proletario. No está obligado a considerar la opresión en un país ocupado como un fenómeno de superficie, debajo del cual la verdadera historia deba ser buscada. No hay dos historias, la verdadera y la empírica. No hay más que una, y todo lo que sucede forma parte de ella, a condición de que se sepa descifrar. La ocupación alemana, para un marxista en el medio francés, no era un accidente de la historia, sino un acontecimiento de primera magnitud. La victoria de Alemania y la de los anglosajones no son equivalentes desde el punto de vista de la lucha de clases, ya que los gobiernos anglosajones, por más reaccionarios que sean y quieran ser, se encontrarán frenados en su propio país por su ideología liberal, y la lucha social, al volver a plantearse en seguida en ellos de una manera manifiesta, gana en interés para unos hombres que no pueden vivir cien años y que habrían pasado acaso cincuenta bajo la opresión fascista. El marxismo no suprime los factores subjetivos de la historia en provecho de los factores objetivos, los anuda entre sí. La ideología nacional no puede ser de una vez por todas calificada como burguesa; se trata en cada momento de apreciar su función en la coyuntura histórica, en la que puede ser ya progresiva ya reaccionaria. En la Francia de 1940 y ahora, el sentimiento nacional (no estamos hablando del chauvinismo) es revolucionario. Esto no quiere decir solamente que se oponga de hecho a los intereses inmediatos del capitalismo francés y que los marxistas puedan utilizarlo en provecho de su lucha y por una piadosa astucia. Esto quiere decir que la coyuntura histórica libera a la rea-

Escaneado con CamScanner

lidad nacional de las hipotecas reaccionarias que pesaban sobre ella y autoriza a la conciencia proletaria a integrarla. Se responderá acaso que, en una política marxista, la nación no puede ser nunca un fin sino sólo un medio, que el patriotismo marxista no puede ser más que una táctica, y que, por ejemplo, la depuración para un marxista sirve a la revolución, mientras que para un patriota, se trata por el contrario de integrar el movimiento de masas a la nación. Pero este lenguaje nada tiene de marxista. Lo propio del marxismo es no distinguir el fin y los medios, no hay en principio política menos hipócrita y menos maquiavélica. No se trata en modo alguno de sorprender la buena fe de los patriotas y de conducirlos allí donde no quieran ir. No es el marxismo, es la historia lo que transforma el sentimiento nacional en voluntad revolucionaria. Se trata de hacer ver a los patriotas —y los acontecimientos se encargan de ello a la par que los marxista— que, en un país debilitado como Francia y pasado, por el movimiento de la historia, a la segunda categoría de grandes potencias, una cierta independencia política y económica no es posible más que por un juego de equilibrio lleno de peligros o en el cuadro de unos Estados Unidos socialistas que no tienen ninguna posibilidad de existir si no es por la revolución. Ser marxista no es renunciar a las diferencias, no es renunciar a ser francés, bretón o parisino, no es renunciar al individuo para confundirse con el proletariado mundial. Se trata de alcanzar lo universal, pero sin abandonar lo que somos. Incluso en una perspectiva marxista, el proletariado mundial, en tanto que no existe más que objetivamente y en el análisis del economista, no es un factor revolucionario. Sólo llega a serlo si se toma a sí mismo como proletariado mundial, y esto sólo llegará a través del encuentro en la misma encrucijada de los proletariados de hecho, tal como existen en los distintos países, no por un internacionalismo ascético donde cada uno de ellos perdería sus más fuertes razones de ser marxista.

* *

Escaneado con CamScanner

En suma, hemos aprendido la historia y pretendemos que no hay que olvidarla. ¿Pero no somos aquí víctimas de nuestras emociones? Si dentro de diez años leemos estas páginas, ¿qué pensaremos de ellas? No queremos que este año 1945 se convierta en un año como los demás. Aquel que ha perdido un hijo o una mujer amada no quiere vivir fuera de su presencia. Deja la casa tal como estaba. Los objetos familiares sobre la mesa, los vestidos en el armario señalan en el mundo una plaza vacía. Habla con el ausente, no cambia nada en su vida, y, cada día, su conducta resucita a esta sombra siempre menos densa como por arte de encantamiento. Y llega un día en que esos libros, esos vestidos cambian de sentido: eran libros nuevos, ahora son amarillentos, eran vestidos que se llevaban, ahora están pasados de moda y ajados. Conservarlos a partir de ahora ya no sería hacer sobrevivir al que está muerto, sino por el contrario fechar más cruelmente su muerte. Llegará también un momento en que querremos guardar de nuestros amigos torturados o fusilados, no sus últimas imágenes, aquellas de estos cuatro años, y las de este febril verano, sino un recuerdo eterno en que se mezclarán las cosas que han hecho y las que hubieran podido hacer, truncados al perder esta vida. Nosotros no estamos muertos y puesto que se trata ahora de escribir y no de contar nuestras penas, ¿no deberíamos superar nuestros sentimientos para hallar su verdad perdurable?

La guerra todavía no había acabado y ya todo cambiaba, y no sólo por la ligereza de los hombres, sino por una necesidad interior. En la resistencia, la unión era fácil puesto que las relaciones eran casi siempre relaciones de hombre a hombre. Frente al ejército alemán y al Gobierno de Vichy, donde, como en todos los aparatos estatales, la generalidad social dominaba, la resistencia ofrecía este fenómeno tan raro de una acción histórica que no dejaba de ser personal. Los elementos psicológicos y morales de la política parecían aquí casi solos, y es por esto que se ha podido ver en la resistencia a los intelectuales menos inclinados a la política. La experien-

Escaneado con CamScanner

cia de la resistencia ha sido para ellos una experiencia única y quisieran conservar su espíritu en la nueva política francesa, ya que escapaba al fin al famoso dilema del ser y el hacer que es el de todos los intelectuales frente a la acción. De aquí esta *felicidad* a través del peligro que habíamos visto en algunos de nuestros camaradas de ordinario atormentados. Está demasiado claro que este equilibrio de la vida personal y de la acción estaba justamente ligado a las condiciones de la acción clandestina y no podía sobrevivir a ella. En este sentido, es preciso decir que la experiencia de la resistencia, haciendo creer que la política es una relación de hombre a hombre o de conciencia a conciencia, favorece nuestras ilusiones de 1939 y esconde las verdades que la ocupación nos mostraba por otra parte, es decir, el increíble poder de la historia. Henos aquí retornados al tiempo de las *instituciones*, la distancia reaparece entre las leyes y aquellos a quienes las leyes se aplican, de nuevo se legisla para X..., de nuevo la buena voluntad de los unos toma su figura de clase que la hace irreconocible para los demás. De nuevo hay que pensar en las consecuencias de lo que se dice, pesar cada palabra según su sentido objetivo, sin esperanza de convencer por la sola fuerza de la verdad. Lo habíamos hecho durante la ocupación, era necesario no hacer ni un solo gesto público que pudiera «hacer el juego al ocupante». Pero entre amigos teníamos una libertad de crítica que ya hemos perdido. ¿Vamos ahora a someter nuestras palabras y nuestros gestos a esta regla completamente exterior, que indignaba a Péguy, de no hacer «el juego a la reacción», «el juego al comunismo» o «el juego al gobierno»? Hemos visto durante cuatro años la vida personal anulada. Aquí no hay nada que *aprender*, y si decididamente la política es el infierno, no queda otra solución que abandonarla. He aquí por qué al día siguiente de otra guerra los fundadores de la NRF invitaban a los autores y al público a abandonar los valores y las actitudes de la guerra. Querían desmovilizar las conciencias,

Escaneado con CamScanner

volver a los problemas de estética pura, desprenderse de la historia...

Seguramente, y es aquí donde queríamos llegar, estos cinco años no nos han enseñado a encontrar malo aquello que juzgábamos bueno, sigue siendo absurdo ante la conciencia esconder una verdad porque perjudica al país, matar a un hombre porque vive al otro lado del río, tratar al otro como un medio. No estábamos equivocados en 1939 al querer la libertad, la verdad, la felicidad, las relaciones transparentes entre los hombres, y no renunciamos al humanismo. La guerra y la ocupación nos han enseñado solamente que los valores siguen siendo nominales, y que no tienen ningún peso sin una infraestructura económica y política que los haga entrar en la existencia; es más: que los valores no son nada, en la historia concreta, sino una manera distinta de designar las relaciones entre los hombres según éstas se establezcan por el modo de su trabajo, de sus amores, de sus esperanzas y, en una palabra, de su coexistencia. No se trata de renunciar a nuestros valores de 1939, sino de ponerlos en práctica. No se trata de imitar a los tiranos; y en la medida en que ha habido que hacerlo, les acusamos simplemente de habernos obligado a ello. ¿Se podrá alguna vez eliminar la tiranía de la vida política?, podrá alguna vez desaparecer el Estado y las relaciones políticas o sociales resorberse en las relaciones humanas? Es una cuestión. Pero si no estamos seguros de este final, vemos por lo menos la absurdidad de una tiranía anacrónica como el antisemitismo y de un expediente reaccionario como el fascismo. Es suficiente para querer destruirlos hasta en sus propias raíces y para empujar las cosas en el sentido de la libertad efectiva. Ahora bien, esta tarea política no es incompatible con ningún valor de cultura y con ninguna tarea literaria, si cultura y literatura se definen, no como unas técnicas fuera del mundo, sino como la toma de conciencia progresiva de nuestras múltiples relaciones con los demás y con el mundo. *No tendremos que esconder ninguna verdad si decimos todas las demás.* En la coexistencia de los hombres, a la

Escaneado con CamScanner

cual estos años nos han despertado, las morales, las doctrinas, los pensamientos y las costumbres, las leyes, los trabajos, las palabras se expresan unos con otros, todo lo significa todo. No hay nada fuera de esta única fulguración de la existencia.

(Junio de 1945)

Escaneado con CamScanner

Los republicanos de Stendhal querían con locura la sinceridad contra los «bribones» y los «pícaros» que poblaban patios y antecámaras. Los profesores dreyfusistas de 1900 querían la justicia a todo precio. Decían: incluso si la revisión del proceso Dreyfus debe comprometer al Estado Mayor del Ejército y a la Defensa nacional, es necesario obtener la revisión, ya que una Francia injusta ya no sería Francia y no merecería ser salvada. Maurras les respondía inteligentemente diciendo que una política no debe fundarse sobre lo justo y lo injusto tal como los sentimos en nosotros mismos, sino ante todo en las condiciones de existencia y de interés de la nación, sin la cual no hay civilización y finalmente tampoco justicia, añadiendo que «algunas veces se ha visto a los tribunales sin justicia, pero nunca a la justicia sin tribunales», y que, por tanto, era necesario salvar la autoridad de los tribunales y dejar a Dreyfus en la isla del Diablo en nombre de la misma justicia —ni Péguy ni los kantianos aceptaban que Francia perdiera sus razones de existir para conservar la existencia. A su manera, el movimiento surrealista tomó la misma función de juicio y de escándalo, y la Central Surrealista tenía como tarea señalar todas las absurdidades de la vida «real» sin mirar en absoluto las consecuencias. En el período de entreguerras, la mayor parte de los intelectuales franceses trataban las cuestiones políticas bajo el aspecto de la moral. Para Gide, para Alain, para Andrée Viollis, para el primer Aragón, para Bretón, para Bernanos, la verdad siempre era buena para ser dicha, aunque fuera contra el gobierno, contra la nación, contra el partido. Cuando Malraux redescubrió que en política la eficacia es la primera de las reglas, sus dos mejores libros muestran su-

Escaneado con CamScanner

ficientemente que no lo hizo sin debates. Sin duda no llegó jamás a aceptarlo del todo, ya que su «realismo» no resistió la prueba del pacto germano-ruso. Al igual que sus intelectuales, los franceses hablaban con franqueza: con el asombro de los extranjeros, trataban a Daladier o a Reynaud ya con indulgencia ya con menosprecio, pero siempre sin precaución alguna y sin respeto.

Nosotros hemos cambiado. Hemos visto, como se dice, «a dónde conduce todo esto». Con razón o sin ella, atribuimos las desgracias de Francia al cinismo y a la independencia de los franceses. Somos todos unos arrepentidos. No volveremos a caer en ello. Cada uno de nosotros se siente responsable, cargado de patria o de partido como puede estarse cargado de familia. Antes de decir una verdad, miramos de entrada las consecuencias. Hemos ganado en porte y en seriedad, pero a fuerza de mesurar nuestras palabras y de no escuchar más que respuestas mesuradas, tomamos la costumbre bastante mezquina de las interpretaciones, de las alusiones y de las intenciones. Si un intelectual recomienda el espíritu de síntesis, esto quiere decir, en el léxico de nuestro tiempo, que quiere ser «bien visto» por los comunistas, y, por el lado socialista, se le observa con cierta suspicacia. Reina casi en todas partes un tono hipócrita e insinuante que es el de la Sapinière en Balzac y de la Congrégation en Stendhal. El juego se hace por la banda. Las espadas llevan zapatilla. Los conservadores son «socialistas», los revolucionarios son gubernamentales, cada cual responde por su lado, de tal suerte que las discusiones son diálogos de sordos. Todo el mundo es realista, oportunista, táctico, menos Bernanos, cuyas cóleras demasiado esperadas, como las de Raimu, ya no impresionan a nadie. Maurras está en la cárcel, pero el maurrasismo está en todas partes. Somos todos unos bribones en el sentido de Stendhal.

¿No tenemos, pues, otra salida que la de ser o bien unos cínicos o bien unos bribones? Antes de resignarnos a este dilema, habría que asegurarse de que es inevitable. ¿Acaso el compromiso no suprime la libertad de espíritu

Escaneado con CamScanner

más que cuando es confuso y privado de un pensamiento político que sea capaz a la vez de acoger todas las verdades y de tomar posiciones en lo real? Ningún partido en Francia piensa su acción y dice abiertamente lo que es y lo que hace. Cada uno tiene su doble juego. En cuanto a las ideas, no están formadas en contacto con el presente y para comprenderlas hay que recurrir a andrajos ideológicos heredados del siglo XIX, andrajos que cubren muy mal los hechos. No es extraño si, no pudiendo escoger más que entre equívocos, nos sentimos a disgusto en todas partes y si la fidelidad a un partido deviene penosa.

* *

Dos grandes partidos marxistas se reparten la mayoría en Francia. Esto debería poner en nuestra política alguna franqueza proletaria. Veamos lo que pasa.

Los comunistas han inventado el «sostén oposicional». El pasado invierno criticaban al gobierno, ¿pero cómo podían criticarlo a fondo si ellos formaban parte de él? Protestaban contra la ley electoral, pero habían empezado por declarar que en ningún caso sus ministros iban a dimitir. Recomendaban el no-sí, pero sus ministros seguían siendo miembros de un gobierno cuyo jefe, por la radio, recomendaba el sí-sí. Protestaban contra la detención de los indochinos en París, pero, como todos los miembros del gobierno, eran solidariamente responsables de ello. «Acabar con los *trusts*», decían sus papeles electorales. Como si los *trusts* ya estuvieran casi muertos y sólo faltara acabar con ellos. En un sentido, todos los temas del antiguo comunismo figuran en la política del PC: lucha de clases, anticolonialismo, antimilitarismo. Es por esto que «Action» consigue casi siempre envolverlo con un contrapunto marxista. Pero, si bien están siempre presentes, su función ya no es directiva, como se ve cuando «Action» aprueba *sin reservas* la política de los Tres Grandes.[1] La función de las ideas marxistas no

1. Desde un punto de vista marxista, la política de los Tres Grandes es, quede claro, preferible al aislamiento de la URSS

Escaneado con CamScanner

es tanto la de determinar una política como la de comentarla y la de proporcionarle el *aura* marxista. Para un testigo ingenuo, las dos cosas pueden confundirse, para un marxista de la vieja escuela son tan distintas como el perro, animal que ladra, y el Perro, constelación celeste. Incluso si, a propósito del asunto de Siria, la URSS toma posición contra el colonialismo, es necesario admitir que la liberación de los pueblos colonizados ha dejado de ser, en la política de la URSS, un principio incondicional. Esto no quiere decir, como se repite a la ligera, que la URSS se ha convertido en una potencia imperialista. El imperialismo se dirige a la explotación de los países «atrasados» en provecho de los países «avanzados» que van a buscar en ellos una mano de obra poco costosa, materias primas, un mercado para sus productos fabricados, posibilidad de inversiones y que, por consecuencia, tienen un acentuado interés en mantener el país colonizado en el estado en que lo encuentran. Ahora bien, es cierto que, para integrar a su economía propia la de los países que están bajo su influencia, la URSS será obligada a establecer, abiertamente o no, un modo de producción socialista, de tal suerte que la ocupación rusa será de hecho «progresista». Pero lo que parece también seguro es que la URSS ya no profesa la ideología de su economía, o más exactamente que los temas revolucionarios, en la URSS, se han convertido en una ideología, en el sentido propio de la palabra, es decir, en un conjunto de justificaciones *a posteriori*. Desde 1917, el marxismo tiene una patria, se ha encarnado en un cierto lugar del mundo. A partir de este momento, los comunistas tenían que defenderlo a la vez en su cuerpo y en su espíritu, como los católicos de España tenían que defender a la vez la Iglesia visible, sus tabernáculos, su clero, y a la vez la Iglesia invisible que se construye en todos los corazones y en las relaciones de los hombres. Las dos cosas no van siempre a la par. «Action»

---

y al Bloque occidental. Al fin y al cabo no es muy diferente de la política exterior universalista que la URSS ha definido en 1917.

Escaneado con CamScanner

defiende al marxismo en su cuerpo cuando defiende la política de los Tres Grandes; no puede, ciertamente, decirse que al mismo tiempo lo defienda en su espíritu, ya que siempre ha sido hostil a la diplomacia secreta y a la «gran política» de las cancillerías. Se verá más adelante que, según nuestro parecer, habría sido una locura, desde el punto de vista del marxismo, sacrificar la existencia de la URSS a los principios abstractos de una política marxista y que el nuevo curso de la política soviética se explica ampliamente por la estagnación revolucionaria en el mundo y por el peligro de muerte en que la URSS se ha visto situada por esta causa. Pero comencemos por reconocer los cambios que han intervenido en la política comunista antes de explicarlos y acaso de justificarlos como inevitables. Hay un doble juego por parte del PC, que consiste en que, siendo efectivamente proletario y siguiendo, sobre los temas proletarios clásicos, la agitación cotidiana no desea la ruptura con los gobiernos establecidos y, en el momento decisivo, hace lo posible para evitarla.[2]

Hay un doble juego por parte del partido socialista que consiste en que, viviendo bajo la mirada de la burguesía, sigue llamándose marxista. Acaso sea mejor razonar sobre acontecimientos ya viejos, ya cerrados, y cuya significación es, por tanto, menos contestable. Recordamos las etapas de Léon Blum: las tesis neosocialistas favorables a la participación ministerial y al ejercicio del poder en régimen burgués le habían dejado «aterrorizado». Pero las hace suyas algunos años más tarde. Jefe de un partido que, en cada congreso anual, se reafirma marxista, acepta dirigir una experiencia de «Frente Popular» que ha de mejorar la condición de los traba-

2. Esta opinión no queda desmentida por la crisis que ha precedido a la formación del segundo gobierno de De Gaulle. La prensa reaccionaria gusta de presentar a los comunistas como unos ogros; el hecho es que han aceptado entrar en un gobierno de unión nacional en el que, junto con los socialistas, controlan diez carteras sobre veintidós, cuando las elecciones han dado una mayoría (débil, es verdad) a los dos partidos marxistas.

Escaneado con CamScanner

jadores en los cuadros del capitalismo. «Nosotros, en el curso de toda nuestra propaganda —decía en mayo del 36—, hemos sacado del análisis de la crisis económica la condena del régimen social actual... Hemos llegado a la conclusión que nuestro esfuerzo tenía que sustituir esta sociedad por una sociedad nueva, fundamentalmente distinta, que instituiría el orden y la razón allí donde no vemos más que contradicción y caos... Pero, quiero decirlo con la misma franqueza y con la misma claridad, la tarea presente del gobierno del Frente Popular..., esta tarea es diferente; es diferente en todo caso en el tiempo... No hay mayoría socialista, tampoco hay mayoría proletaria, hay mayoría del Frente Popular... De ello se sigue que nosotros actuamos en el interior del régimen actual, de este mismo régimen del que hemos demostrado las contradicciones y la iniquidad en el curso de nuestra campaña electoral... Se trata, en suma, de saber si es posible, en el cuadro del actual régimen, asegurar un alivio suficiente a las miserias de aquellos que sufren.»[3] Pero si el capitalismo es capaz de enmendarse, no hay razón alguna para crear una sociedad nueva, y si no es capaz, no hay tampoco ninguna razón para instituir de buena fe una experiencia de Frente Popular en los cuadros del capitalismo. Entre las premisas marxistas y la conclusión reformista, la contradicción es evidente. Léon Blum probaba atenuarla presentando al Frente Popular como una fase de transición. «Se trata —proseguía— de saber si, por una acción realizada en el interior del régimen actual, es posible preparar en los espíritus y en las cosas el advenimiento inevitable del régimen que sigue siendo nuestro objetivo... La cuestión que nuestra experiencia pone frente a la nación todavía más que ante el partido, es saber cómo se hará el cambio..., hay una posibildad de que se realice, lo repito, apaciblemente y amigablemente.»[4] Así el Frente

3. Discurso al Congreso del Partido socialista SFIO, 31 de mayo de 1936, *L'Exercice du Pouvoir*, pp. 52-55.
4. *Ibid.*

Escaneado con CamScanner

Popular tenía un doble sentido: por un lado, era un intento leal para sacar del capitalismo todo lo que podía encerrar todavía de orden y de justicia, y por esta causa reclamaba el concurso de todos los ciudadanos de buena voluntad. Por otro lado —y, como socialista, Léon Blum no podía verlo de otro modo—, era el comienzo del socialismo. De aquí que Léon Blum utilizara dos lenguajes; decía en sustancia a los empresarios y al Senado: «Las huelgas y las ocupaciones de fábricas son ilegales, pero existen. A vosotros os toca escoger; o bien hacéis las concesiones necesarias y entraremos en la legalidad, o bien no las haréis y entonces habréis escogido la revolución.» A los electores proletarios, decía en cambio: «Nadie puede sostener que estemos en disposición de salvar la sociedad burguesa, ya que la ruina de la sociedad burguesa es en realidad un hecho cumplido.» [5] Las reformas de 1936 eran ambiguas; se presentaban a los empresarios como una seguridad frente a la revolución, a las masas como un inicio de la revolución. Este doble juego no era honesto ni para con los unos ni para con las otras. Los empresarios no se engañaron de ningún modo: se les ofrecía contra la revolución una muralla poco segura. Se sirvieron de ella en el tiroteo de junio del 36; dedicaron cierta estima, incluso, para un hombre de Estado tan distinguido y que jugaba tan bien al juego legal, pero no olvidaron sus amenazas veladas, que eran ridículas viniendo como venían de un hombre tan decidido a no hacer por sí mismo la revolución, y, cuando la temperatura del país hubo descendido, le despidieron sin contemplaciones. Ante el proletariado, la política de León Blum tampoco era leal: en una perspectiva marxista, un gobierno compuesto y de transición era concebible, pero un gobierno que se diera por tarea demostrar por los hechos la imposibilidad del reformismo, un gobierno que, a cada obstáculo, se hubiera apoyado en las masas y no en el Parlamento, y que no se hubiera confiado a la legalidad burguesa más que para demostrar su inefi-

5. *Alocución radiofónica al país*, 31 de diciembre de 1936.

Escaneado con CamScanner

cacia. En un período de lucha de clases aguda, un partido proletario no puede ser sincero con todo el mundo; o bien es sincero con el proletariado, y entonces debe burlar al capitalismo, o bien se conforma con los compromisos adquiridos, con las reglas formales y universales de la moral: entonces burla al proletariado como clase. Se habla de la «objetividad», de la «probidad intelectual» de Léon Blum. Y no se ve que esta manera «objetiva», este hábito de tratar la revolución como un hecho ya realizado o que está por realizar, y *nunca como un presente del que estemos encargados*, son astucias cuando se trata, no de contemplar el mundo, sino de transformarlo; que el postulado de una verdad y de una moral comunes a todos es una falta de probidad en un hombre político marxista, puesto que el marxismo es una teoría de la revolución que opone dos mundos, el mundo capitalista y el mundo proletario, y nos obliga a escoger entre los dos. El 31 de mayo de 1936, Blum decía al partido SFIO: «Si me encontrara con que resistencias insuperables nos obligan a constatar que es imposible enmendar desde dentro la sociedad actual..., yo sería entonces el primero en venírroslo a decir.»[6] El 31 de diciembre del mismo año, constatando la persistencia de «rumores pánicos», la tesorización y la fuga de capitales, no es a sus electores a quien se dirige, como les había prometido, es todavía *a los otros*: «¿Tengo que repetir una vez más que no somos un gobierno socialista; que no buscamos ni directa ni insidiosamente aplicar al poder el programa socialista; que trabajamos con una entera lealtad dentro del cuadro de las instituciones actuales, de la sociedad actual, del régimen de propiedad actual...?»[7] Ni una palabra más sobre la muerte inevitable del capitalismo, sobre la marcha hacia el socialismo a través del Frente Popular. Se trate de la no intervención o de las cuestiones sociales, los discursos de

6. *L'Exercice du Pouvoir*, p. 55.
7. *Alocución radiofónica al país*, 31 de diciembre de 1936, *ibid.*, p. 348.

Escaneado con CamScanner

1936 son notables en cuanto se encuentra siempre en ellos un *esfuerzo para justificarse frente al adversario.* Es frente a Mussolini y Hitler, nunca frente a los republicanos españoles, que Blum quiere probar la lealtad de Francia. En el interior, Blum es «leal» dentro del mundo parlamentario que ha escogido como miembro de un Parlamento burgués, pero no dentro del mundo proletario que ha escogido como marxista. Si ahora algún malicioso acaba por decir que Léon Blum ya no cree en el marxismo, entonces no hablemos más de lealtad.

Después de esto, es a penas necesario releer los debates del Congreso socialista de este verano. La acción de clase respetuosa del interés nacional, comprendido este interés a la manera de los conservadores, era éste el espíritu con que Blum gobernó desde 1936. No se recorta nada del marxismo, se le añade solamente... el interés nacional. De este inocente retoque resulta que el socialismo ya no tiene un futuro desconocido; ya está aquí, está en todas partes en el poder, lo tocamos, y no hay por qué tenerle miedo.[8] Por lo que respecta al PC, la posición parece clara de entrada: si el PC, dice «Le Populaire», hubiera puesto reservas sobre las decisiones de los Tres Grandes que rebajaban a Francia, en seguida les hubiéramos propuesto la unidad. Nos tememos que los socialistas no se sientan felices con este argumento. Después de todo, la unidad obrera podría arrastrar una transformación incluso del Partido Comunista, sería lícito que los socialistas aportaran entonces su tradición de crítica y discusión. Su política general muestra suficientemente que, lo que temen en el PC, no es solamente una admiración demasiado ciega para con la URSS, sino

8. Aunque el Partido Comunista haya contribuido a apaciguar la clase obrera en 1936 —como da testimonio de ello la famosa consigna de Thorez: «Es necesario saber terminar una huelga»—, nunca ha solicitado con este tono obtener la confianza de sus adversarios. Sus cambios no están motivados más que por la disciplina; los comunistas no se someten interiormente a aquellos que quieren convencer. En esto conservan el estilo proletario.

Escaneado con CamScanner

el espíritu proletario que el PC, a pesar de sus cambios tácticos, sigue representando. La política francesa ofrece a veces el espectáculo de un *quid pro quo* de comedia: sucede que el PC, que, por su composición social y por su propaganda, era en su origen y sigue siendo con mucho un partido de clase, tiende la mano a los SFIO e incluso a ciertos partidos burgueses, mientras que los SFIO, que, desde 1936, se orientan hacia una política de «interés público», y los partidos burgueses, que niegan en principio la lucha de clases fingen no ver la mano que se les tiende y rechazan la ocasión que se ofrece de asegurar la neutralidad del proletariado.

En una sociedad en que el movimiento proletario se llamó en un momento Frente Nacional y en que el espíritu conservador se coloca la etiqueta «socialista», el pensamiento político y el análisis de los acontecimientos no pueden ser más que muy confusos, no existen más que ideas mutiladas, la posición política de cada uno se define menos por un cierto número de tesis que por su adhesión a uno de los dos bloques presentes. Ser comunista o ser socialista, *en el orden de las ideas*, ya no significa nada determinado. Hemos llegado a un estado de nominalismo político del que la historia francesa no ofrece seguramente ningún otro ejemplo. Pronto, en este país que se enorgullecía, si hemos de creer a Thibaudet, de poner en su política toda una concepción de la vida, las nociones de «socialista» y de «comunista» —por no decir nada del MRP— serán tan poco definibles y comunicables como las de «republicano» y de «demócrata» en los Estados Unidos. El invierno pasado, un camarero explicaba los tumultos insurreccionales de Bruselas por la Quinta Columna. Y proseguía lamentando la lentitud de la depuración: «Los importantes se salen bien de todas», decía para acabar. Así se entrecruzan en los espíritus las razones «patrióticas» y las «marxistas». En una conversación reciente, el autor de estas líneas decía a un interlocutor radical que el Partido Comunista no buscaba realmente la ruptura y que industriales más listos habrían sabido escoger esta oportunidad. Un hombre de letras

Escaneado con CamScanner

comunistas, y por otra parte no sin fortuna, que asistía a la conversación, aprobó con calor, añadiendo que «desgraciadamente» por el momento no había razones para volver a seguir la política de Lenin.

Podríamos tener la tentación de explicar la decadencia de nuestro pensamiento político por la de nuestro país. Somos una potencia de segunda clase. Nuestra política y nuestro pensamiento ya no son autónomos, no los producimos por nosotros mismos; nuestras decisiones se limitan a escoger entre dos esferas de atracción, la de Rusia y la de los anglosajones. Francia es ahora comparable a los Estados de América Central y de América del Sur en que los partidos representan también influencias extranjeras y en los que las ideologías no sirven más que para cubrir estas influencias. Pero esta explicación no va demasiado lejos. La confusión no es menor entre los Tres Grandes que entre nosotros. Constatamos en todas partes la misma usura y la misma descomposición de las ideas. Ya no existe el marxismo doctrinal ni el liberalismo doctrinal. Las ideas marxistas o las ideas liberales pueden ser utilizadas en los discursos de los jefes de Estado, pero no son más que instrumentos de la ofensiva y de la defensiva diplomáticas. La Carta Atlántica estaba bien olvidada cuando reapareció de improviso en un discurso de Truman, por otra parte amenazador. Empleamos todavía el vocabulario político del siglo XIX —liberalismo, proletariado— y este vocabulario expresa mal las fuerzas políticas efectivamente presentes. La lucha de clases está enmascarada. El momento de la historia en que nos encontramos es equívoco; ni el capitalismo ni la revolución proletaria combaten ya a rostro descubierto, puesto que el capitalismo está inseguro de su propio futuro y es incapaz de proyectarse en una teoría positiva, y porque el marxismo, en el país donde ha triunfado, si bien permanece en el modo de producción y en la estructura económica, ha dejado de animar una política proletaria. Pierre Hervé, en «Action», ha abordado el problema del doble juego comunista. La diferencia, decía, entre el doble juego comunista y el doble juego

HCS 140. 16

Escaneado con CamScanner

de los nuevos «socialistas» es que el primero puede y el segundo no puede reconocerse por lo que es: un comunista reconocerá sin duda que la rehabilitación de Francia, la reconstrucción, la depuración, la renovación del ejército y del Cuerpo Judicial son imposibles sin revolución, ya que esto es verdad. El PC quiere a la vez la revolución y la patria sin ningún equívoco, puesto que, en el punto histórico en que nos hallamos, la patria no puede revivir sin revolución. El comunista no tiene nada que esconder: su doble juego está fundamentado en las cosas. Por el contrario, el «socialismo» es una mistificación puesto que recomienda de palabra lo contrario de lo que quiere y prepara efectivamente. Hervé no olvidaba más que una cosa, que el PC no ha podido empujar la insurrección nacional, la depuración y la incorporación de los FFI al Ejercito hasta sus consecuencias revolucionarias, que los ministros comunistas han permanecido en funciones cuando el Gobierno ha saboteado la depuración y la amalgama, y que en total la política patrióticorevolucionaria —comprendiendo en ella el artículo «sincero» de Hervé sobre el doble juego— ha servido más a la patria que a la revolución. Es perfectamente exacto que el marxismo, en ciertas circunstancias de tiempo y de lugar, puede integrar al patriotismo. Pero es necesario que a cada paso muestre sus implicaciones revolucionarias. Thorez, al volver de Moscú, el invierno pasado, declaraba por el contrario que la depuración tiene sus límites. La sorpresa fue visible entre el público. Falta por encontrar las causas que explican la ambigüedad de nuestra política y los medios de disiparla.

Es muy simple, dirá el trotskista: la confusión en que vivimos procede de la separación cada día mayor entre la situación objetiva y la situación subjetiva, entre la lucha de clases que de hecho se está prosiguiendo, que incluso es vivida a propósito de cada situación concreta, y las ideas puestas en circulación por los partidos, que no permiten pensarla. ¿Entonces el remedio no está en nuestras manos? ¿No basta en hacer manifiesto aquello que está latente y en aplicar al presente los esquemas

Escaneado con CamScanner

clásicos del marxismo para que los partidos se reclasen, la vida política vuelva a su transparencia, la elección y la fidelidad políticas vuelvan a ser fáciles? ¿El conflicto de la moral y el realismo político, de la sinceridad y del compromiso de donde hemos partido, no queda superado en una verdadera política marxista, por el hecho de que esta política, prolongando el movimiento efectivo de la historia, está a la vez abierta a todas las verdades y es capaz del máximo de eficacia? Al marxismo no le gusta hablar de moral y desconfía de los valores en la medida en que son abstractos, en que contribuyen a mixtificar a los hombres separándoles de su vida, de sus conflictos y de las elecciones necesarias. En último término la idea rectora del marxismo no es la de sacrificar los valores a los hechos, la moral al realismo, es la de sustituir con una moralidad efectiva a la moralidad verbal que precede a la revolución, es la de hacer una sociedad en la que la moral sea moral y es la de destruir la moral como sueño fuera de las cosas realizándola en las relaciones efectivas de los hombres. En la visión marxista de la historia, una moral se da por añadidura. ¿No bastaría con reencontrar la inspiración marxista que animaba en su origen al PS y al PC para que todos los maquiavelismos desaparecieran, y con ellos los problemas del intelectual escrupuloso?

Esta solución abstracta e ingenua olvida que compromiso y doble juego no son creaciones arbitrarias de los partidos, que expresan sobre el plano político la situación vital del mundo, que después de años de equívoco han modelado los espíritus, que han adquirido un cierto peso propio y que ninguna conversión simplemente mental, ningún esfuerzo de conocimiento, de explicación y de propaganda será suficiente para resorberlos. De un modo general, los hombres están mixtificados por sus propios compromisos, es decir, dejan de sentirlos como compromisos. La lucha de clases, hemos dicho, está hoy enmascarada. Esto no quiere decir que subsista sin cambios tal como la han definido los textos marxistas clásicos y velada sólo por las palabras. Marx pensaba

Escaneado con CamScanner

que la lucha de clases, en tanto no es consciente de sí misma, no puede llegar a la salida revolucionaria; pensaba también que ninguna fatalidad hace inevitable la toma de conciencia y que el mundo, sin haber comprendido su propia historia, podía pudrirse y disolverse en la barbarie. Quizá hemos llegado a este punto. El proletariado como clase está demasiado debilitado para seguir siendo en el presente un factor autónomo de la historia. Ya no existen hoy los proletarios de todos los países contra el capitalismo de todos los países; existe un capitalismo desgarrado por contradicciones cada día más violentas, proletariados divididos entre sí y más o menos dados a la colaboración de clase, y por otra parte un Estado de producción socializada que regula sus relaciones con los demás Estados, según los procedimientos de la diplomacia y de la estrategia tradicionales, y que no busca abiertamente federar contra el capitalismo a los proletariados dispersos. Los factores nacionales, geográficos, psicológicos que se cruzan con la lucha de clases y enturbian las grandes líneas marxistas de la historia, en una palabra, por hablar como Engels, las «casualidades» históricas no han sido resorbidas por los factores considerados como esenciales. Y no decimos que este hecho refute el marxismo, ya que el mismo Marx indicó que el caos y el absurdo eran una de las salidas posibles de la historia. Pero Marx acentúa el papel de la contingencia en la historia y prohíbe esperar que la acción marxista pueda conservar la hermosa rectitud que ha tenido en algunos momentos privilegiados y que tendría todavía si pudiera apoyarse sobre un movimiento fatal de la historia.

Ni en teoría ni en la práctica, el marxismo más riguroso ha podido excluir el compromiso y con él esta especie de descarrilamiento de la historia al que asistimos. Desde sus primeros pasos, el gobierno soviético de 1917 se ha visto obligado a pactar con situaciones de hecho en las cuales le era imposible evitar absolutamente el equívoco y a conferir a la historia que *hacía* por su cuenta un carácter absolutamente racional. Se encontró,

Escaneado con CamScanner

apenas constituido, frente al problema de la paz. El Ejército ruso, al borde de sus fuerzas y desangrado por las operaciones de 1914-1917, no podía proseguir por más tiempo de guerra. El gobierno soviético tuvo que solicitar un armisticio. ¿Era necesario firmar la paz? Si se proseguía la guerra con un ejército agotado, la Revolución de Octubre corría el riesgo de perecer. Si se firmaba la paz con el imperialismo alemán, se corría el riesgo de acreditar la leyenda, esparcida por los gobiernos burgueses, de una connivencia entre Berlín y la Revolución Rusa y de decepcionar a los proletariados de Occidente y de Alemania. En una perspectiva marxista, era necesario rechazar la elección entre Alemania y los Aliados y proponer una paz democrática a los trabajadores de todos los países. Se había hecho, pero esta proposición, como era natural, había permanecido letra muerta ante los gobiernos burgueses que tenían controlados a sus proletariados nacionales. No podía, pues, *pasarse por alto* la situación dada, la guerra mundial en curso obligaba a tomar una decisión. El partido estaba dividido. Lenin era de la opinión de prolongar las negociaciones de Brest-Litovsk, y, en caso de ultimátum alemán, firmar la paz. «Si tenemos que morir por la victoria de la revolución alemana —decía— es necesario que lo hagamos: la revolución alemana sería infinitamente más importante que la nuestra. Pero, ¿cuándo llegará? No sabemos nada. Por el momento nada hay más importante en el mundo que nuestra revolución. Es preciso protegerla a cualquier precio.» Bujarin y la mayoría del partido rechazaban cualquier acuerdo con una potencia imperialista y eran partidarios de la guerra revolucionaria. Trotsky quería, en caso de ultimátum alemán, romper las negociaciones, declarar la paz establecida *de facto*, sin tratado, y, en caso de ofensiva alemana, firmar bajo la amenaza de las bayonetas una paz que, en estas condiciones, no sería nada equívoca. Fue esta solución la que prevaleció. La ofensiva alemana ocurrió y los delegados soviéticos tuvieron que firmar la paz sin leerla, con unas condiciones bastante más duras que las que hubieran tenido capitulando antes. La solución no

Escaneado con CamScanner

era, pues, *buena*: el gobierno soviético perdió los Países Bálticos y el proletariado mundial acaso no comprendió. La conducta del gobierno soviético sólo hubiera sido totalmente racional si las huelgas de octubre de 1917 en Alemania y en Australia hubieran paralizado al ejército alemán y anunciado una segunda revolución. Lenin había ofrecido a la Razón histórica su oportunidad, pero la historia no había respondido a esta solicitación. Hubo, pues, que pactar con el imperialismo alemán y liberar a tropas alemanas que podían, en el frente occidental, pesar en la decisión final de la guerra. La convicción más profunda concerniente al sentido de la historia no ha impedido jamás a los más grandes marxistas reconocer que los caminos de la historia son insondables.

Cuando el Ejército Rojo se constituyó, los comités de soldados de los regimientos imperiales hicieron estallar por los aires la vieja disciplina. No tenía que haber más que voluntarios, la autoridad militar tenía que descentralizarse, los oficiales reaccionarios tenían que ser destituidos. Una fracción del Partido quería desarrollar este movimiento espontáneo en una teoría nueva de la guerra: más «especialistas», jefes elegidos; el ejército centralizado, pensaban, es el ejército de los Estados imperialistas, la guerra de las trincheras es la guerra imperialista; la revolución aporta con ella el movimiento, la maniobra, la guerra a base de pequeños destacamentos de todas las armas apoyados por las simpatías de la población, la guerrilla (*partisanat*), en una palabra. Estas ideas parecían bien deducidas: ¿Por qué en una filosofía marxista de la historia la revolución no iba a aportar cambios esenciales en la organización del ejército y en el arte militar, como en todas las demás cosas? Trotsky, entonces encargado de inspeccionar el ejército, escribe sin embargo: «Todo esto era extremadamente abstracto y, en el fondo, era una idealización de nuestra debilidad. La experiencia tan seria de la guerra civil destruyó pronto esos prejuicios.» Incluso si se piensa que la lucha de clases constituye lo *esencial* de la historia y si se es, en consecuencia, favorable en cada problema particular a

Escaneado con CamScanner

las soluciones proletarias, queda por saber *si, para tal episodio particular de la historia, el proceso que orientará finalmente sus grandes líneas va a ser inmediatamente determinante.* Podría comprometerse la revolución y el futuro mundial del proletariado queriendo dar demasiado pronto al ejército una estructura revolucionaria y proletaria. El problema es siempre reconocer el espíritu proletario *bajo su figura del momento.* «El caos de las empresas de los partisanos —prosigue Trotsky— era la expresión misma del substrato rural de la revolución. La lucha contra el *partisanat* fue, en consecuencia, una batalla para el espíritu político proletario en contra del elemento pequeño-burgués anarquista que tendía a arruinarlo.» Una política formalmente proletaria puede ser de hecho reaccionaria; la acción marxista supone una visión concreta de las circunstancias particulares, de su significación *probable,* una cierta lectura de la historia que se hace según la verosimilitud, con riesgos de error, y que no puede, en ningún caso, ser mecánicamente deducida de la teoría. No hay que ir siempre hacia la «izquierda»; el compromiso puede ser más marxista que el «izquierdismo».

Se ha contado, a menudo, a través de qué agotadoras discusiones se elaboraba la «línea» del partido en los primeros años de la Revolución. Así, la fracción más consciente del proletariado, que *era* la revolución en marcha, se interrogaba sobre sí misma, sobre lo que podía ser y querer en el momento preciso de la historia en que se encontraba. Puesto que había el problema de la línea, es que había un equívoco perpetuo de la historia. Lenin, en la famosa *Enfermedad infantil del Comunismo,* ha buscado la teoría de este paso difícil y los principios de una línea justa entre el «izquierdismo» y el oportunismo. ¿Pero no era contradictorio buscar criterios objetivos que permitan distinguir el compromiso marxista del compromiso oportunista? Si tales criterios hubieran existido no hubiera habido necesidad de discusión en el Partido, las decisiones hubieran podido, en cada caso, ser demostradas y no hubiera habido problema de línea. «Yo

Escaneado con CamScanner

tengo el derecho —dijo Lenin— de entregar a un ladrón mi dinero, si lo hago bajo amenaza de muerte y estoy dispuesto a hacerle arrestar tan pronto como pueda. Lo que no tengo es el derecho de asociarme a una banda de ladrones y sacar provecho de sus robos.» Está claro que este criterio sólo permite tomar decisiones en casos límites y que se pasa por transiciones insensibles del compromiso válido al compromiso «podrido». He aquí por qué, como dijo Lenin, «es preciso hacer trabajar el propio cerebro para situarse en cada caso particular». En otros términos: existen compromisos que están dentro de la línea auténtica, que representan la verdadera intransigencia marxista; existen intransigencias abstractas y «pequeñoburguesas» que son, de hecho, contrarrevolucionarias; y para decidir, fuera de los casos límites, no hay sino un conjunto de probabilidades. Probabilidades que se aprecian a través de un cierto olfato marxista o de una percepción marxista de la situación local y mundial que es del orden del talento o del genio. ¿Pero dónde se detendrá uno si este talento, esta justa apreciación, a la vez prudente y audaz, de lo que es posible llega a faltarle? De las contradicciones marxistas o dialécticas a los compromisos oportunistas, el paso es siempre posible, no siendo la diferencia de orden lógico. He aquí por qué, en el problema de la paz, Lenin no quiso imponer su solución «oportunista» contra la de Trotsky, aunque le costó a la URSS las provincias bálticas. El marxista más genial reconoce en sus propias decisiones una posibilidad de error, de desviación, de caos. El momento decisivo es aquel en que el hombre vuelve a tomar y prolonga el curso de las cosas tal como *cree* leerlo en la historia objetiva. Y en este momento, en un último análisis, no tiene para guiarse más que una visión *suya* de los acontecimientos.

El equívoco que encontraba en la acción, el marxismo jamás lo ha excluido de la teoría. El desarrollo espontáneo de la historia objetiva no proporciona más que una cierta convergencia de hechos y es sólo la historia pensada y querida por el hombre que, a partir de estos

Escaneado con CamScanner

datos, hace surgir un sentido unívoco. Trotsky escribió un día: «Todo el proceso histórico es el prisma de la regla justa vista a través de lo fortuito. Si nos servimos del lenguaje de la biología, podemos decir que la regla racional de la historia se realiza por una selección natural de los hechos accidentales. Es sobre esta base que se desarrolla la actividad humana consciente, que somete lo accidental a una selección artificial.» Los hechos accidentales, es decir, los hechos aislados, aquellos que no son exigidos por la situación total, se eliminan por sí mismos de la historia, a falta de encontrar en el contexto histórico apoyos, concordancias y complicidades, como las variaciones congénitas monstruosas, según Darwin, se eliminan ellas mismas por no ser compatibles con la vida general del organismo. Pero esta selección no garantiza más que la destrucción de los sistemas no viables, de las sociedades irracionales, y no garantiza la aparición de una nueva forma viable, que supone una selección orientada esta vez por la idea. Es, pues, la conciencia quien pone *definitivamente* razón en la historia, religando en un sentido determinado la constelación de los hechos. Toda empresa histórica posee algo de aventura al no estar jamás garantizada por ninguna estructura *absolutamente* racional de las cosas; toda empresa histórica comporta siempre una utilización de las casualidades, es necesario siempre moverse con astucia entre las cosas (y entre la gente) puesto que es necesario hacer surgir de ellos un orden que no venía dado con ellos. La posibilidad reside en un inmenso compromiso, en una putrefacción de la historia en la que la lucha de clases, bastante poderosa para destruir, no lo sería ya para construir, y en la que se borrarían las líneas maestras de la historia tal como las había trazado el *Manifiesto Comunista.*

Así, pues, según todas las apariencias, ¿no hemos llegado a este punto? Cuando la Revolución Rusa, en lugar de continuarse en Europa por una serie de revoluciones, quedó sola en presencia de un mundo burgués, y más claramente cuando la URSS fue amenazada en su existencia por la guerra, le fue preciso pactar con los gobiernos

Escaneado con CamScanner

burgueses, y ya no pudo continuar siendo abiertamente la animadora de la lucha de clases en el mundo. Antes de ser una teoría, el «socialismo en un solo país» ha sido una situación de hecho a la que la URSS tenía que adaptarse. Poco importa que el gobierno de la URSS haya podido o no, en un momento dado, dirigir de otra manera la historia, y que la teoría haya sido impuesta por los hechos o que, al contrario, haya sido ella la que los haya provocado. Conduciendo de otra manera al proletariado mundial, la III Internacional se habría acaso debilitado desde el interior a los gobiernos burgueses. Pero más probablemente habría conducido a la URSS a su pérdida dejándola sola frente a la agresión alemana. Sea como sea, la estagnación revolucionaria en el mundo y la táctica de los Frentes Populares han demasiado profundamente modificado a los proletariados, al reclutamiento y a la formación teórica de los partidos comunistas, para que se pueda esperar a corto plazo una renovación a cara descubierta de la lucha de clases, o incluso para que se pueda proponer a los militantes consignas revolucionarias que ellos no *sentirían*. En lugar de dos factores claramente circunscritos, la historia de nuestro tiempo comporta pues factores *mixtos*, una Unión Soviética obligada a pactar con Estados burgueses, partidos comunistas aliados a la política de los Frentes Populares o, como en Italia, detenidos en su desarrollo proletario por las incidencias de la «política grande» soviética, partidos burgueses incapaces de definir una política económica coherente, pero, en los países debilitados, conscientes de su impotencia y vagamente apegados a un «revolucionarismo» que puede conducirlos a entendimientos momentáneos con la izquierda. Incluso si el marxismo sigue siendo verdad en el sentido de que el problema de las formas de la producción *claramente planteado* desempataría las fuerzas regresivas y las fuerzas progresivas, como tanto unas como otras son muy poco conscientes, la perspectiva clásica marxista no hace ver la fisionomía de nuestro tiempo en lo que tiene de particular, prescinde de los detalles de los hechos y, en cierta medida, es posi-

Escaneado con CamScanner

ble conceder al historiador escéptico que ella ofrece de éstos una interpretación abstracta y facultativa.

* *

Si el marxismo, después de haber tomado el poder en Rusia y de haberse hecho aceptar por una tercera parte del pueblo francés, parece incapaz hoy en día de explicar en su detalle la historia que vivimos, si los factores esenciales de la historia que había separado están ahora mezclados en el tejido de los acontecimientos a factores nacionales o psicológicos que consideraba como secundarios, y recubiertos por ellos, ¿no es la prueba de que nada es esencial en historia, que todo cuenta por un igual, que ningún punto de vista posee privilegio alguno, y no es al escepticismo a donde se nos conduce? ¿No debe la política renunciar a fundarse sobre una filosofía de la historia y, tomando el mundo como es, sean cuales sean nuestros deseos, nuestros juicios o nuestros sueños, definir sus fines y sus medios según lo que los hechos autorizan? Pero uno no cambia tan fácilmente de punto de vista; estamos, lo queramos o no, condenados a los deseos, a los juicios de valor, e incluso a la filosofía de la historia. Nunca se hace bastante hincapié en que, después de haber demostrado la irracionalidad de la historia, el escéptico abandona bruscamente sus escrúpulos de método cuando llega a las conclusiones prácticas. Es necesario, para dirigir la acción, considerar ciertos hechos como dominantes y otros como secundarios. Por más realista que se proclame y por más fundamentada que esté en los hechos, una política escéptica está obligada a tratar al menos implícitamente ciertos hechos como más importantes que otros, y en esta medida encierra una filosofía de la historia vergonzosa, vivida más que pensada, pero no por eso menos eficaz. Por ejemplo, razonará sobre el porvenir de Francia en función del Imperio Inglés, de los Estados Unidos o de la URSS, definidos una vez por todas por condiciones geográficas, de recursos naturales, de rasgos psicológicos inmutables. De hecho, el escepticismo histórico es siempre conserva-

Escaneado con CamScanner

dor, ya que, con todo rigor, nada puede excluir de sus previsiones, ni incluso una fase revolucionaria de la historia. Bajo el pretexto de objetividad, fija el porvenir, separa de la historia el camino y las voluntades de los hombres. Cuando cree reconocer como un hecho la necesidad de las «élites» en toda sociedad o el poder omnipotente de las riquezas naturales y de las condiciones geográficas, lo que hace en realidad es hacer una apuesta, expresar una preferencia y un deseo y tomar una responsabilidad. Si queremos ser verdaderamente dóciles a los hechos y plenamente realistas, debemos rechazar todos los postulados, toda filosofía *a priori* de la historia, pero en particular este postulado del escepticismo de que los hombres se comportan siempre de una manera imbécil, dominados por el pasado y por las causas exteriores o conducidos por algunos hábiles, que les conocen, a fines ignorados. No habría historia si todo tuviera sentido y si el desarrollo del mundo no fuera más que la realización visible de un plan racional; pero tampoco habría historia —ni de la acción ni de la humanidad— si todo fuera absurdo o si el curso de las cosas estuviera dominado por algunos hechos masivos e inmutables, como el Imperio Inglés, la psicología del «jefe» o de la «multitud», que no son, a fin de cuentas, más que productos del pasado y no marcan necesariamente nuestro porvenir.

Recapitulemos. No podemos ya tener una política kantiana puesto que no se preocupa por las consecuencias y que, cuando actúa, es para producir consecuencias en el exterior y no para hacer un gesto y aligerar su conciencia. No podemos tener una política «escéptica» puesto que, a pesar de las apariencias, escoge sus fines y opera, según unos valores inconfesados, una selección en los hechos que nos propone reconocer y en los cuales nos sugiere que nos guiemos para definir lo «posible». No podemos ya tener una política marxista proletaria a la manera clásica puesto que ya no incide sobre los hechos. Nuestro solo recurso está en una lectura del presente lo más completa y fiel que sea posible, que no prejuzgue su sentido, que incluso reconozca el caos y el absurdo allí donde se encuen-

Escaneado con CamScanner

tren, pero que no rehúse discernir en este presente una dirección y una idea allí donde ellas se manifiesten. Consideremos el resultado de las elecciones francesas y en particular los progresos del Partido Comunista desde 1936. Sería absurdo creer que se trata *simplemente* de un progreso del proletariado hacia la conciencia de clase y hacia la revolución. Pero es igualmente imposible declarar el hecho insignificante. Veamos lo que diría en este caso el escéptico: el PC ha logrado lo que se proponía con su *maniobra*, ha engañado a sus electores; su táctica patriótica le ha dado electores antaño socialistas y ha dado como pasto a sus electores proletarios nacionalizaciones ilusorias. Durante este tiempo, los socialistas unidos al sí-sí y al Bloque Occidental han ocupado las posiciones antaño ocupadas por los radicales. En suma, nada ha cambiado salvo los nombres. Nada ha sucedido en el país; el desplazamiento hacia la izquierda o, como decía Thibaudet, el «izquierdismo inmanente» de la política francesa no es más que una apariencia, puesto que mientras el país se desliza hacia la izquierda los partidos se deslizan hacia la derecha... Es un gran error creer que un cambio de nombres pueda realizarse sin un cambio en las cosas. Algo pasa ciertamente el día en que un campesino francés vota comunista por primera vez en su vida: pasa alguna cosa en el partido, que se ve modificado por su nuevo reclutamiento, pero pasa también algo en el campesino. Y es esto lo que nos gustaría saber. ¿Qué es un comunista francés de hoy? ¿Qué piensa de la pequeña propiedad, de la religión, de la moral, de la patria, de la sociedad, qué quiere a fin de cuentas, no sólo con una voluntad deliberada, sino con esta voluntad tácita que se ve en sus relaciones familiares, en su manera de trabajar o de distraerse? ¿Podemos fingir ignorar estos cinco millones de franceses, probablemente los más resueltos y los más vitales, que acaban de votar por el PC? E igualmente, ¿qué es un soviético de hoy? ¿Cómo ve la vida, la muerte, el Occidente, Alemania, la familia, la moral, el amor? Los ejércitos rusos ocupan una parte de Europa y algunos periodistas han llegado a penetrar

Escaneado con CamScanner

en su zona, pero cuando nos han descrito a los oficiales rusos en Praga, su buena educación y sus besamanos, era con la insana alegría de los conservadores o con el celo de los convertidos, unos y otros demasiado felices de demostrar que los rusos, después de todo, eran como todo el mundo. La verdad es que, hace seis años por lo menos, no sabemos nada de la URSS, y la manera como ha llevado y ganado su guerra prueba que nuestras opiniones de 1939 no valían nada. Vemos cómo se desarrolla en Europa, bajo la influencia de la URSS, un socialismo de Estado que acaba de implantarse en Checoslovaquia o en Yugoslavia y que se implantará acaso mañana en Francia. De las nacionalizaciones, de sus modalidades, de sus incidencias probables en la producción, de su rendimiento, apenas sabemos nada, como tampoco sabemos nada de la situación real de los Estados Unidos o de la Gran Bretaña. ¿Qué es un laborista inglés? ¿Qué es la administración Truman? ¿Cuáles son las tendencias de los medios capitalistas en los Estados Unidos? ¿Cómo ven su porvenir? ¿Qué perspectivas puede ofrecer la eventual crisis americana? ¿Qué ayuda podrán aportar los Estados Unidos y la URSS a la reconstrucción de Europa? Se nos intima a que escojamos entre los Estados Unidos o Rusia, y que lo hagamos según nuestras preferencias estén por la libertad o por la dictadura del proletariado, según prefiramos la reconstrucción o la lucha de clases, sin conocer ni preguntarnos si los Estados Unidos, que no han salido de la crisis sino gracias a la guerra y se encuentran amenazados por una crisis acaso más grave que la de 1929, podrán garantizar por mucho tiempo una libertad real a sus ciudadanos, y como si la URSS, profundamente transformada después de veinte años, pudiera ser simplemente definida como la dictadura del proletariado —sin preguntarnos si los Estados Unidos querrán emprender la reconstrucción europea y como si la URSS tuviera que estar para siempre absorbida por las tareas de su propia reconstrucción y fuera incapaz de intervenir en la nuestra. Los intelectuales franceses no

Escaneado con CamScanner

están encargados de mantener la atmósfera devota y pánica, los fervores y los terrores vagos que confieren a la política francesa un carácter mítico y casi pueril, sino de hacer el inventario de este medio siglo y de las formas ambiguas que nos ofrece. Que a fuerza de informaciones y de hechos el equívoco no sea ya por más tiempo sufrido, sino comprendido; entonces acaso nuestra vida política dejará de ser atormentada por fantasmas, acaso volverá a tener alguna realidad.

Ésta es la tarea para los años venideros. Pero, ¿qué hacer ahora? Tenemos que llegar aquí a conclusiones precisas para el lector. Existen, desde hace quince años, bastantes autores que «superan» falsamente el marxismo para que nos tomemos la molestia de distinguirnos de ellos. Para superar una doctrina, es necesario haber alcanzado antes su nivel y explicar mejor que ella lo que ella explica. Si, frente al marxismo, ponemos puntos de interrogación, no es para preferir a él alguna filosofía conservadora de la historia que sería todavía más abstracta. No decimos que la lucha de clases no volverá a tener jamás un papel esencial en la historia mundial. Nada sabemos de ello. Los acontecimientos y, por ejemplo, la crisis americana pueden devolverla rápidamente al primer plano. Decimos solamente que, por el momento, está enmascarada y latente y que una revolución proletaria en Francia, si se produjera, provocaría la intervención de los anglosajones. Pero debemos vigilar que nada, en nuestra acción, contribuya a frenar el movimiento proletario si renace a través del mundo. Si hay huelga, estar junto a los huelguistas. Si hay guerra civil, estar junto al proletariado. Hacer lo que dependa de nosotros para evitar un conflicto entre los Estados Unidos y la URSS. En suma, la política efectiva del PC. Reconstruir con el proletariado, no hay por el momento otra cosa que hacer. Simplemente haremos esta política de espera sin ilusión en los resultados que puedan esperarse de ella y sin honrarla con el nombre de dialéctica. ¿Sabemos si existe todavía una dialéctica y si la historia, al final, será

Escaneado con CamScanner

racional? Si el marxismo sigue siendo verdad nos lo encontraremos sobre el camino de la verdad actual y en el análisis de nuestro tiempo.[9]

(Noviembre de 1945)

9. Cuando estas líneas fueron escritas, la presión de la URSS sobre Yugoslavia, manifestada después por la disidencia de Tito, era menos imperiosa, o menos conocida en Francia. En cuanto a los otros países de su esfera de influencia seguía una línea optimista y les dejaba —en apariencia, dirán sus adversarios, ¿pero quién negará que el régimen Bénès no era el régimen Gottwald?— una bastante amplia autonomía. Era posible imaginar en los países de la Europa occidental la formación de estructuras sociales libres y nuevas, que ahorrarían a Europa la alternativa de la «democracia popular» y de la política reaccionaria, del comunismo estaliniano y de la cruzada antisoviética. Después de esto, mientras Occidente esbozaba un dispositivo de guerra, la URSS caída de nuevo en el pesimismo, en la autoridad pura, situaba a la izquierda no comunista, bajo pena de ser mistificada, en la necesidad de decir claramente por qué no es comunista y no sabría, en ningún caso, hacer el papel de cobertura liberal del sistema. Esto no impide que en su tiempo y en el cuadro de posibles del momento, la actitud aquí expresada no fuera justificada como aquella que podía salvar a la vez tanto el socialismo como la libertad.

Escaneado con CamScanner

En la respuesta que dirigía últimamente al R. P. Daniélou,[1] Pierre Hervé tenía razón. No cuesta nada citar, para hacer honor al catolicismo, textos cristianos y pontificios, actos individuales que están en favor de la libertad y que van en contra de los intereses de los regímenes establecidos. Pero es todavía más fácil encontrar en la tradición católica textos hostiles a la libertad. Y, sobre todo, el catolicismo, en la historia, no es sólo un cierto número de textos ni una suma de individuos, es un aparato, una institución, un movimiento, que tiene su lógica de conjunto y que funciona, no hay por qué dudarlo, en un sentido reaccionario, a pesar de ciertos textos y a pesar de los sentimientos de los individuos, o incluso en favor del equívoco que ellos crean. Era una vez un joven católico al que las exigencias de su fe conducían «a la izquierda». Era en tiempos en que Dollfuss inauguraba el primer gobierno cristiano-social de Europa bombardeando las ciudades obreras de Viena. Una revista de inspiración cristiana había dirigido una protesta al presidente Miklas. La más avanzada de nuestras órdenes religiosas sostenía, se decía, la protesta. El joven fue recibido a comer por algunos religiosos de esta orden. A mitad del almuerzo tuvo la sorpresa de escuchar que después de todo el gobierno Dollfuss era el poder establecido que, como gobierno regular, tenía derecho a policía y que, si bien como ciudadanos eran libres de insultarles, los católicos, como católicos, nada tenían que reprocharle. Al hacerse viejo, aquel joven jamás olvidó aquel momento. Se volvió hacia el padre que acababa de hablar así —hombre generoso y valiente, lo hemos

1. «Action», 14 de diciembre de 1945.

Escaneado con CamScanner

visto más tarde— y le dijo simplemente que esto justificaba la opinión de los obreros sobre los católicos: en la cuestión social no puede contarse nunca con ellos hasta el fin.

Sin embargo, la crítica de Hervé es incompleta. Sitúa los sentimientos de los católicos en el contexto del catolicismo como institución y de la diplomacia pontificia, y transporta, por tanto, la discusión del plano de las ideas al de los hechos. Pero, justamente, por esta razón, no podría convencer al P. Daniélou. Podemos adivinarle leyendo el texto tan demostrativo de Hervé, y sin embargo incrédulo. ¿Cómo separaría el catolicismo de lo que él mismo piensa de él, de lo que él quiere? Para él, el católico es avanzado; para los demás es reaccionario. El R. P. Daniélou se siente, en política, libre, justo, audaz, y lo es en efecto. Pero nosotros no le vemos más que a través del cuerpo social donde habita, como no vemos una conciencia extraña más que a través de este cuerpo físico, siempre el mismo, con un pasado fijo, cosas que nos dicen tan poco de ella. El P. Daniélou convendrá con nosotros que el pasado no le da la razón. Pero añadirá que se trata de reconducir constantemente el cristianismo a sí mismo, de despertar en él el hambre y la sed de justicia. Pedirá la declaración de culpable para el pasado y de inocente para el porvenir. Distinguirá lo externo de lo interno, el catolicismo histórico de la conciencia, una historia que los católicos de hoy no han hecho de la que quisieran hacer. Siempre nos quedará el derecho de pensar que, si la religión católica ha sido reaccionaria, lo ha sido por un desgraciado azar, y que todo puede cambiar.

La cuestión sólo quedaría zanjada si se iluminaran las relaciones de la religión misma con el espíritu conservador y el espíritu revolucionario. Hay que comprender por qué, en la historia, la religión ha adquirido ese rostro, por qué el cristiano no es para los demás lo que es para él mismo. Finalmente, nuestro cuerpo da testimonio de lo que somos, el cuerpo y el espíritu se expresan el uno al otro, no es posible separarlos. No se puede

Escaneado con CamScanner

criticar la conducta social del católico sin tocar su vida interior. Uno no puede contentarse con poner en causa la infraestructura política y social del catolicismo. Paralelamente a la crítica de las infraestructuras, es necesaria una crítica que alcance el catolicismo en su totalidad y le defina globalmente como una cierta toma de posición frente al mundo y a los hombres, de la que proceden a la vez sentimientos generosos y una conducta conservadora. Al equívoco del catolicismo como fenómeno social debe corresponder un equívoco del catolicismo como vida espiritual.

* *

El catolicismo cree a la vez en un Dios interior y un Dios exterior, tal es la fórmula religiosa de sus contradicciones.

«Vuélvete hacia ti mismo —dice San Agustín—, es en el hombre interior donde habita la verdad.» Se descubre a Dios separándose de las cosas. Ya sea el modelo según el cual mi espíritu ha sido hecho, o bien ya sea que, al tomar conciencia de mí mismo como espíritu tenga la experiencia de Dios y, por así decirlo, le toque; en todo caso, Dios está en mi lado y no en el lado del mundo. Es «en mí más yo mismo que yo», *intimior intimo meo*, como dice también San Agustín. Es absolutamente esta claridad, esta luz que yo soy en mis mejores momentos. Lo que es evidente para mí, no podría dejar de serlo para él, puesto que es justamente sobre mi experiencia interior de lo verdadero que yo fundo la afirmación de una Verdad absoluta y de un Espíritu absoluto que la piensa. Con la sola condición de que yo lo haya hecho todo para aclarar mis ideas, serviré siempre a Dios diciendo lo que pienso, puesto que Dios es la verdad. Ser fiel es ser sincero. La Fe es buena fe.

Obedecer a Dios no es, pues, inclinarme ante una voluntad extraña y oscura; es hacer lo que yo quiero verdaderamente, ya que él es más nosotros mismos que nosotros. Confesar a Dios con palabras no es nada: «La letra mata y el espíritu vivifica.» Sólo tiene valor el tes-

Escaneado con CamScanner

timonio que en nosotros el espíritu se da a sí mismo. Se encuentra en hombres que no conocen a Dios con su nombre, pero que le reconocen en espíritu y en verdad. En cuanto a los demás, la fuerza nada puede hacer para salvarles. La fuerza puede imponer gestos, pero no una convicción interior. «Nadie puede ser obligado por la fuerza a brazar la fe católica», dice el Derecho Canónico. La religión no puede ser atacada ni defendida por las armas. «Quien a espada mata a espada muere.» La religión se sitúa en una dimensión de eternidad en que es invulnerable. Dios no existe a la manera de una cosa, que necesita tiempo y espacio; está en todas partes y en ninguna en particular. Y no deja de ser en absoluto cuando los hombres se separan de él. En este sentido, el pecado es irreal. Si actúo contra mi conciencia dejo de ser espíritu, dejo de ser yo mismo, no hago nada positivo, el mal no es más que ausencia del bien. *Hacer* el bien; la expresión no tiene sentido, puesto que el bien reside sólo en el espíritu, y finalmente en Dios, que es eterno. Hay siempre, en la idea de Dios, una componente estoica: si Dios es, la perfección se ha realizado ya a este lado del mundo, y no podría ser acrecentada, no hay nada que hacer. «Mi reino no es de este mundo.» Las obras resultan una añadidura de la religión. No aumentan la suma del Bien, como una unidad sumada al infinito no puede aumentarlo. Poco importa nuestra suerte en el más allá puesto que, de todos modos, Dios es adorable. Confiémosnos a él. Quietismo. En todo caso, nuestra suerte aquí abajo es indiferente, no tenemos más que tomarla como es, desgraciada o feliz. De todas formas no estamos empeñados en esta vida. «Hágase tu voluntad.» El hombre se desposee de su vida. Igual que el niño vive en la voluntad de sus padres, el hombre vive en la voluntad de Dios. Es el reino del Padre, dice Hegel.

La Encarnación lo cambia todo. Después de la Encarnación, Dios ha estado en el exterior. Se le ha visto en cierto momento, en un cierto lugar; ha dejado detrás suyo su recuerdo, palabras que se transmiten. De ahora en adelante el camino del hombre hacia Dios ya no es la

Escaneado con CamScanner

reflexión, sino el comentario y la interpretación de este mensaje ambiguo de inagotable energía. El cristianismo es, en este sentido, todo lo contrario del «espiritualismo». Pone en cuestión la distinción entre cuerpo y espíritu, entre interior y exterior. Al catolicismo no le gustan las pruebas reflexivas de la existencia de Dios; no las acepta más que a regañadientes. Puede demostrarse la existencia de Dios a partir del espíritu humano, pero tomándolo como una parte de la creación, algo así como el cielo y la tierra «que cantan la gloria de Dios». El alma humana puede situar el lugar de Dios en el origen del mundo, no puede verle ni comprenderle, no sabría fijarse en él. El mundo deja de ser como un defecto en el gran diamante eterno. Ya no se trata de hallar, a este lado del mundo, la transparencia de Dios; se trata de entrar con el cuerpo y el alma en una vida enigmática en la que las oscuridades no pueden ser disipadas, sino solamente concentradas en algunos misterios en los que el hombre contempla la imagen ampliada de su propia condición. Los dogmas de la Encarnación, del Pecado Original no son claros, pero son válidos, decía Pascal y dice Jacques Rivière, puesto que reflejan las contradicciones del hombre, espíritu y cuerpo, noble y miserable. Las parábolas del Evangelio no son una manera de presentar ideas puras a través de imágenes, sino el único lenguaje capaz de expresar las relaciones de la vida religiosa, paradójicas como las del mundo sensible. Las palabras y los gestos sacramentales no son los simples signos de algún pensamiento. Como las cosas sensibles, llevan en ellos mismos su sentido, inseparable de la fórmula material. No evocan la idea de Dios, vehiculan la presencia y la acción de Dios. Finalmente el alma es tan poco separable del cuerpo que se llevará a la eternidad un doble resplandeciente de su cuerpo temporal.

Hegel dice que la Encarnación es «el gozne de la historia universal» y que toda la historia que sigue después no ha hecho más que desarrollar sus consecuencias. Y, en efecto, el Dios-Hombre y la Muerte de Dios transforman el espíritu y la religión. Como si el Dios infinito no se

Escaneado con CamScanner

bastara, como si alguna cosa se moviera en él, como si el mundo y el hombre, en lugar de ser una inútil escoria de la perfección originaria, se convirtieran en los momentos necesarios de una perfección más grande. Dios no puede ser ya plenamente Dios y la Creación no puede terminarse más que si el hombre le reconoce libremente y se la entrega a través de la fe. Algo ocurre, el mundo no es inútil, hay algo que hacer. Ahora bien, el hombre no sabría volver a Dios si no se hubiera separado de él. «Feliz culpa que ha merecido tal Redentor.» El paraíso perdido no es algo que debamos añorar. El hombre vivía en él como el animal bajo la ley natural de Dios. Es por el pecado que adquiere la ciencia del bien y del mal, que se convierte en conciencia y que se convierte en hombre. *Omnia cooperantur in bonum, etiam pecata.* El pecado es real. Sirve para la gloria de Dios. Ya no hay razón para el hombre de retirarse del mundo a la manera estoica, o de recurrir a la reconquista de la pureza a la manera socrática y de la sinceridad por el ejercicio de la inteligencia. Su relación con Dios es ambigua, ya que no existe sin separación. Kierkegaard piensa que no se puede decir «yo soy cristiano», tal como se dice yo soy alto y yo soy bajo, puesto que ser cristiano es vivir la contradicción del bien y del mal, es, pues, también no ser cristiano. No siendo nunca bueno absolutamente ni nunca absolutamente malo, el hombre no podría ser sincero, ya que la sinceridad supone una naturaleza definida en la que se pueda llevar a cabo una apreciación sin ambigüedad. «La fe es de cosas no vistas.» Es una adhesión que supera las garantías dadas; excluye pues una sinceridad de todos los momentos. El cristiano no debe «renegar en las tinieblas de aquello que ha visto en la luz.» No rechazará a su Dios ni a su Iglesia incluso si no comprende de entrada sus decretos; no dudará de los sacramentos incluso si no le causan ninguna felicidad.

La paradoja del catolicismo y del cristianismo es que no se limitan nunca ya sea al Dios interior, ya sea al Dios exterior, y que se quedan siempre *entre* uno y otro. Es preciso superarse, «perder la vida», pero, al perderla,

Escaneado con CamScanner

se la salva. La fe es confianza, pero el cristiano sabe a quien se confía: *scio cui credidi*. El catolicismo no quiere confiarlo todo a la fe cristiana. No se es católico, según el *Syllabus*, si se duda que Dios puede ser probado por la razón, y los modernistas fueron condenados cuando quisieron *reemplazar* el Dios de los filósofos y de los sabios por el Dios sensible al corazón. Al catolicismo le repugna una filosofía que no sea más que el calco de la experiencia cristiana. La razón está, sin duda, en que en el límite esta filosofía sería una filosofía del hombre más que una teología. *Tu es vere Deus absconditus*. De este Dios escondido, inaccesible a la especulación, afirmado en la oscuridad de la fe, no se sabría decir nada, y aparecería como un postulado de la vida humana más que como el más cierto de los seres. No se contesta, claro está, la experiencia cristiana y la descripción que Pascal da de ella: se la mantiene solamente en el terreno confuso de la existencia, de la cual los jueces siguen siendo las esencias, la filosofía especulativa y el tomismo.

La Encarnación no ha sido seguida en todas sus consecuencias. Los primeros cristianos, después de la muerte de Cristo, se sintieron abandonados, buscaron por todas partes sus huellas. Muchos siglos más tarde, los cruzados se lanzaron a la busca de un sepulcro vacío. Es que adoraban al Hijo en el espíritu de la religión del Padre. No habían comprendido todavía que Dios estaba con ellos para siempre. Pentecostés significa que la religión del Padre y la religión del Hijo deben realizarse en la religión del Espíritu, que Dios ya no está en el cielo, que está en la sociedad y en la comunicación de los hombres, en cualquier parte donde los hombres se reúnan en su nombre. El paso de Cristo por la tierra no es más que el inicio de su presencia en el mundo, presencia que se continúa por la Iglesia. Los cristianos no tienen que seguir fijados sobre un episodio histórico por más decisivo que haya sido. Tienen que vivir la unión del Espíritu y de la historia humana, unión que ha comenzado con la Encarnación... El catolicismo detiene y fija este desarrollo de la religión: la Trinidad no es un movimiento dia-

Escaneado con CamScanner

léctico, las tres Personas son coeternas. El Padre no es superado por el Espíritu, la religión del Padre permanece en la religión del Espíritu, el miedo de Dios, la Ley, no es eliminada por el Amor. Dios no está por entero con nosotros. Al fondo del Espíritu encarnado permanece esta mirada infinita ante la cual nosotros somos seres sin secreto, pero también sin libertad, sin deseo, sin porvenir, reducidos a la condición de *cosas visibles*. Del mismo modo la Iglesia no se funda en la sociedad de los hombres, cristaliza al margen del Estado. El Espíritu está en todas partes, pero se encarna en ella de una manera privilegiada. Por segunda vez, los hombres están alienados por esta segunda mirada que pesa sobre ellos y que más de una vez ha hallado un *brazo secular* a su servicio. ¿Cómo extrañarse de ello? No es sólo tentador, es urgente constreñir a los hombres, cuando se *sabe* que pierden su tiempo buscando, mientras en el reverso de las cosas una Ciencia infinita lo ha ya dispuesto todo. Así el amor se cambia en crueldad, así será imposible la reconciliación de los hombres con ellos mismos y con el mundo, así la Encarnación se cambia en sufrimiento, puesto que no es completa, y el cristianismo se convierte en una nueva forma de la conciencia desgraciada.

La ambigüedad política del cristianismo se comprende. En la línea de la Encarnación, puede ser revolucionario. Pero la religión del Padre es conservadora. Puede decirse, después de los hechos, que el pecado coopera al bien, que la falta del hombre es una feliz culpa. Pero uno no puede decirlo en el momento de la decisión: en este momento el pecado sigue prohibido. Adán habría obrado mejor no pecando. La perfección está detrás de nosotros, no delante. El cristiano tiene siempre el derecho de aceptar el mal existente, y nunca el de comprar un progreso con un crimen. Podrá unirse a una revolución ya hecha, podrá perdonar sus crímenes, pero él nunca la *hará*. Una revolución, incluso si usa justamente del poder, sigue siendo sediciosa mientras no triunfe. El católico, como católico, no tiene el sentido del porvenir: debe esperar que este porvenir se realice para sumarse

Escaneado con CamScanner

a él. Felizmente la voluntad de Dios no es siempre clara y, como dice Coûfontaine en *L'Otage*, la sola manera de conocerla es probar a ir en su contra. Felizmente aún, el católico, como ciudadano, permanece siempre libre de adherirse a una revolución. Pero no pondrá en ella lo mejor de sí mismo y, en tanto católico, es indiferente a ella. Claudel y Jacques Rivière decían justamente que el cristiano molesta a los poderes establecidos, porque él siempre está en otra parte y ellos no están seguros de él. Pero, por la misma razón, inquieta a los revolucionarios: nunca le sienten de verdad con ellos. Es un mal conservador y un revolucionario poco seguro. En un solo caso la Iglesia misma le prescribe la insurrección: es el caso de un poder legal que viole la Ley divina. Pero de hecho nunca se ha visto a la Iglesia tomar partido contra un gobierno legal por la sola razón de que fuera injusto, o de tomar posición en favor de una revolución por la sola razón de que fuera justa. Y, por el contrario, se la ha visto favorecer a rebeldes porque protegían sus tabernáculos, sus ministros y sus bienes. Dios no vendrá de hecho a la tierra más que cuando la Iglesia no se sienta con más deberes para con sus ministros que para con los demás hombres, para con sus templos que para con las casas de Guernica. Existe una revuelta cristiana, pero está localizada, no aparece más que cuando la Iglesia está amenazada. En la medida en que reclama para sí misma la audacia y el heroísmo de sus fieles y en que los hace vivir sobre dos planos, la Iglesia es conservadora. Es, en suma, lo que decía la teoría hegeliana y marxista de la alienación. Es lo que dice el mismo cristianismo muy conscientemente: «No se puede servir a dos señores», no se ama bien aquello que no se ama más que otra cosa. Pero como al mismo tiempo los cristianos creen en la Encarnación, y como ella tiene que animar toda su vida, pueden, al menos por un tiempo, acercarse tanto como se quiera a los revolucionarios, como se ha visto con el ejemplo de Bergamín y de varios otros. Ellos poseen entonces, no hay duda, esta sinceridad segunda que consiste en decir lo que se piensa. Sin em-

Escaneado con CamScanner

bargo, no se ve cómo podrían tener esta sinceridad primera que consiste en eliminar en ellos el equívoco.

* *

¿Vamos, pues, a repetir la frase de Gide: «La fe a secas dispensa de la buena fe»? El mismo Gide ha dicho lo que se necesitaba para comentar su frase: «La felicidad del hombre no está en la libertad, sino en la aceptación del deber».[2] Ahora bien, si se pone la sinceridad ante todo, uno no podrá comprometerse en ninguna parte, ni en una Iglesia, ni en un partido, ni en un amor o en una amistad, ni incluso en una tarea cualquiera. Ya que el compromiso supone siempre que uno afirme más allá de lo que uno sabe, que uno crea, por así decirlo, que se abandone la regla de la sinceridad por la regla de la responsabilidad. El intelectual que rechaza las suyas bajo pretexto de que su función es la de decirlo todo, lo que hace es construirse una vida agradable, bajo la excusa de obedecer a una vocación. Su partido es el de estar sin partido y el de proveer de buenas razones las razones tibias. Quien no está conmigo está contra mí. El extracomunismo es anticomunismo. La sinceridad misma es mentirosa y se convierte en propaganda. Desde que se *hace* alguna cosa, se mira hacia el mundo, uno cesa de interrogarse, uno se supera en lo que hace. La fe —en el sentido de una adhesión sin reservas que no es nunca motivada absolutamente— interviene desde el momento en que abandonamos el dominio de las puras ideas geométricas y en que tenemos trabajo en el mundo existente. Cada una de nuestras percepciones es fe, en el sentido en que afirma más de lo que en rigor sabemos, siendo los objetos inagotables y nuestros conocimientos limitados. Descartes decía incluso que es necesario un movimiento de voluntad para creer que dos y dos son cuatro. ¿Cómo reprochar al católico de que viva en el equívoco si todo el mundo vive en él y si la mala fe es la esencia misma de la conciencia?

2. Prólogo a *Vol de nuit*.

Escaneado con CamScanner

En realidad, no existe el dilema: fe o buena fe. No habría razón para *sacrificar* la buena fe a la fe. Un sacrificio tal no lo pide más que una fe muerta o sectaria. Fuera de toda sinceridad, la fe se convierte en obediencia desnuda o locura. «¡Nada de muñecos en el partido! ¡Que las bocas se abran!», decía un día Thorez.[3] Los neófitos demasiado dóciles son los renegados de mañana. La sinceridad no basta en un ser como el hombre, que a cada instante se ve lanzado fuera de sí mismo tanto por el conocimiento como por la acción, y que, por lo tanto, no podría llevar en cada instante una contabilidad exacta de sus motivos. «Cuando uno es sincero no piensa en ello, no hace ostentación de ello. Llamarse sincero implica ya un desdoblamiento, una reflexión que vicia la sinceridad de la que se alardea... Hacer de la sinceridad un valor es precisamente lo propio de una sociedad no sincera, que se repliega sobre sí misma en lugar de actuar sobre el mundo.»[4] La sinceridad no es un fin. Pero, por la misma razón, la insinceridad jamás debe ser un sistema, una regla o una costumbre. La adhesión, si va más allá de las razones, no debe nunca estar contra toda razón. El valor de un hombre no está ni en una sinceridad explosiva y maniaca ni en una fe sin discusión, sino en la conciencia superior que le permite apreciar el momento en que es razonable confiar y el momento en que es necesario cuestionar, juntando en sí mismo fe y buena fe, asumiendo su partido o su grupo tales como son, con los ojos abiertos.

Lenin sobreentendía alguna cosa de este tipo con la fórmula del «centralismo democrático». Es necesario que exista discusión en el partido y, sin embargo, es necesario que haya disciplina. Es necesario que las decisiones expresen la voluntad de los militantes y es necesario que los militantes se sientan obligados por las decisiones del partido, incluso cuando son contrarias a sus puntos de

3. ARAGON, *Maurice Thorez et la France*, «Labyrinthe», 15 de diciembre de 1945.

4. P. HERVÉ, *La libération trahie*, p. 96.

Escaneado con CamScanner

vista personales. La revolución es *a la vez* una realidad que se prepara en el curso espontáneo de las cosas y una idea que se elabora en el espíritu de los individuos más conscientes. Si, después de haber defendido ante el partido lo que cree que es verdadero, el comunista no es seguido, es que las soluciones que propone son prematuras o históricamente falsas, puesto que el partido y las masas, que son la revolución en acto, no reconocen en ellas su deseo. No hay ningún ascetismo ni fideísmo en esto, ningún prejuicio contra el individuo, sino antes bien la idea de que la acción política no es sólo un ejercicio de la inteligencia y que supone un contacto efectivo con la historia en trance de hacerse; la idea de que la adhesión al partido no es un asentimiento de la inteligencia sola, sino el compromiso en la historia efectiva, contrapeso y regulador de la teoría. Lenin sabe perfectamente que a veces hay tensión entre el individuo y el partido, entre el juicio y la fidelidad. Piensa que este conflicto, que es imposible y sería malsano ignorar, es *superado* por la vida del individuo en el partido que es *su* partido. Si el individuo da crédito al partido contra su opinión propia es porque el partido ha dado pruebas de su valor y porque es portador de una misión histórica, porque representa al proletariado. La adhesión nunca está falta de motivos. Aquello que diferencia la noción marxista del partido de cualquier otra y que la hace un fenómeno cultural nuevo y explica su lugar en la literatura y en el pensamiento modernos es justamente esta concepción de un intercambio y de una comunicación vital entre el juicio individual y la realidad de la historia conseguidos a través del partido.

«En toda formación política existe necesariamente una parte de confianza otorgada a los dirigentes, es decir —aunque no quiera reconocerse—, una parte de ortodoxia. Esta ortodoxia es, sin duda, relativa, razonada, sometida a examen permanente. No impide que esté al alcance de cualquier ciudadano analizarlo todo, descortezarlo todo, juzgarlo todo por sí mismo en la complejidad de la política mundial... Es necesario, pues, otor-

Escaneado con CamScanner

gar confianza sobre unos hechos que uno puede también juzgar por sí mismo con un examen directo y personal, y creerlos, lo que no significa, en modo alguno, creerlos ciegamente y no excluye el esfuerzo de comprensión. Digámoslo, se trata de una predeterminación, pero de una predeterminación que está más cerca del espíritu de libre examen y de la honesta objetividad que no la falsa objetividad de los intelectuales fuera de la ley común...»[5] Una vez más, se trata pues de un cambio entre el propio juicio y las decisiones del partido, de un ir y venir, de una *vida con* el partido, y no de una obediencia pasiva. Una predeterminación que no excluye el examen, una subjetividad que es objetividad, una confianza que es vigilancia, una fe que es buena fe, una libertad que es compromiso, he aquí a Hervé describiendo esta comunicación de contrarios que un autor distraído ponía últimamente en la cuenta de «una filosofía reaccionaria». Hay que creer que entre estos contrarios el equilibrio es difícil de mantener, puesto que, en las críticas comunistas al existencialismo —numerosas estos últimos tiempos— se notaba ciertamente más ardor que luces y más fe que buena fe.

5. *Ibid.*, pp. 32-35.

Escaneado con CamScanner

Existen, por lo menos en la vida literaria, varios signos de un retorno a la paz. El héroe ya se aleja y, contra las morales «heroicas», se elevan protestas que ahora son discretas y mañana serán públicas. Un hombre de letras, combatiente en la otra guerra y en silencio desde entonces, escribe a un amigo:

«Escandalizado ya de escuchar a Gide tarareando en los *Entretiens imaginaires*, sobre un fondo musical de Offenbach, "necesitamos héroes, más que nada en el mundo", yo, por lo que a mí toca, preferiría un poco de sabiduría, de inteligencia y de razón. Desconfío de los héroes como Mme. Cardinal, habiéndolo sido yo mismo, con necesidad o sin ella, en mi juventud.»

Un católico como Gabriel Marcel, al juzgar una novela o una obra de teatro con un final heroico, sostiene que hay heroísmo y heroísmo, y acepta que se supere a la naturaleza, sí, pero dentro de las reglas y por ciertos caminos solamente. Escritores «artistas» reivindican para la literatura un dominio separado, al amparo de la política y de la historia.

Este tipo de debates es molesto. ¿Cómo hacer el elogio del heroísmo cuando se es un héroe? ¿Y cómo hacerlo si no se es tal? Sería mejor saber exactamente lo que hay detrás de esta palabra.

El culto a los héroes es de siempre. Pero, en tanto una civilización cree, más allá de este mundo, en otro mundo eterno, el gran hombre no está solo, es el ministro de una Providencia. El culto al héroe no toma su acento trágico más que con el fin de las creencias trascendentes, en todo caso con la idea de un mundo en movimiento. Vemos en Hegel el pasaje. Para él «los individuos de la historia mundial» son aquellos que, nacidos como todo

Escaneado con CamScanner

el mundo en una cierta fecha, bajo ciertas leyes, con ciertas costumbres, son los primeros en comprender que este sistema no tiene porvenir y, renunciando a la felicidad, crean con su acción y con su ejemplo un derecho y una moral en los que su tiempo reconocerá en seguida la verdad. De entrada están solos, ya que están en contra de las costumbres; tienen un presentimiento, pero naturalmente no poseen la ciencia del porvenir; lo sienten en sus gustos, en sus pasiones y en su ser aunque no lo ven claramente ante sus ojos. Lo que hay de heroico en ellos es que, sin prueba absoluta y en la soledad de la subjetividad, realizan y conquistan para los demás aquello que aparecerá en seguida como el solo porvenir posible y como el sentido mismo de la historia; es la unión inesperada de la sinrazón y de la razón. «Deben ser llamados *héroes* en tanto han bebido sus fines y su vocación no en el curso tranquilo, ordenado, de los acontecimientos, curso consagrado por el sistema en vigor, sino en una fuente cuyo contenido es secreto y todavía no aflorado a la existencia actual, en el espíritu interior todavía subterráneo, que golpea contra el mundo exterior como se golpea un cuesco y lo rompe porque él no es la almendra que conviene a este cuesco... Gente que pensaba y sabía lo que es necesario y cuyo momento ha llegado, para saber la verdad de su tiempo y de su mundo, por así decirlo, la raza nueva que existía ya interiormente... Por esto los héroes de una época deben ser reconocidos como los sabios.»

Si uno deja de creer, no sólo en un señor bienhechor de este mundo, sino también en un curso razonable de las cosas, entonces la acción del héroe no tiene ningún apoyo exterior: no se apoya en una ley divina, ni tampoco en un sentido visible de la historia. Este heroísmo sin regla ni contenido es el del «señor» nietzcheano. Si el héroe geheliano sacrificaba su propia felicidad y colocaba de entrada el caos en su vida, era para salvar su historia, y si ponía en cuestión el orden establecido, era para hacer nacer otro. El señor nietzcheano está más allá de cualquier *cosa hecha o por hacer*, no busca

Escaneado con CamScanner

más que la superioridad como tal, y puesto que rechaza consagrarla a ninguna tarea particular, tal superioridad no puede afirmarse más que *contra* alguna cosa o *contra* alguien. La superioridad pura no puede consistir más que en vencer a los demás superiores, y al más poderoso de todos, la muerte. Hegel había ya descrito esta empresa y este final sin salida: ya que toda potencia superada, por el mismo hecho de haber sido superada, deja de tener precio; la muerte que el héroe ha cruzado no era verdaderamente la muerte, ya que ella no se lo ha llevado; los demás, a quienes ha reducido a la esclavitud no son testimonios suficientes de su poder, ya que ha podido vencerles. A menos que envejezca y se haga héroe honorario, buscará siempre otros peligros que correr, otros hombres a someter, seguro de antemano de no obtener lo que espera, puesto que espera lo imposible: una vida que asuma verdaderamente a la muerte y que se asegure a título definitivo el libre reconocimiento de los demás. Para Hegel el verdadero héroe no era el señor, era el esclavo, que ha preferido la vida, que trabaja y transforma el mundo de tal manera que al final ya no hay lugar para el señor.

El héroe de los contemporáneos no es ni el de Hegel ni el de Nietzche. No es, como decía Hegel, «el hombre de negocios del genio del Universo». El hombre contemporáneo no cree en un genio del Universo que prepara todas las cosas para su éxito y les indica claramente su camino. En *¿Por quién doblan las campanas?* Robert Jordan, en el momento de arriesgar su vida, se pregunta honestamente si lo hace por la sociedad materialista futura. Una mitad de sí mismo dice entonces: «¿Desde cuándo tienes tú una concepción tal?... Jamás la has tenido. Y jamás la has podido tener. Tú crees en la Libertad, en la Igualdad y en la Fraternidad. Tú crees en la vida, en la libertad y en la busca de la felicidad. No te llenes la cabeza con excesos de dialéctica. Es bueno para los demás, no para ti.» [1] No se trata, en un momento

1. *¿Por quién doblan las campanas?*

Escaneado con CamScanner

de riesgo, de buscar excusas y pretextos. La misión es aceptada y será cumplida. No se trata más que de los motivos. Ahora bien, haga lo que haga, Robert Jordan no consigue poner la sociedad futura como único motivo de su sacrificio. No la quiere más que como garantía probable, para sí mismo y para los demás, de esta libertad que él ejerce en aquel mismo instante.

Un marxista como Kyo, en *La condition humaine*, encontraba la misma cuestión *en el corazón mismo del marxismo*. Existe, decía, en el marxismo a la vez una voluntad y una fatalidad: ¿Cuándo hay que seguir el curso de las cosas y cuándo hay que forzarlo? Ateniéndose a los hechos, los comunistas chinos están probablemente condenados y es el Kuomintang quien se lo llevará. Pero los hechos no son tales hasta que nosotros hemos renunciado a cambiarlos: ¿No es el momento de aportar a los comunistas una ayuda decisiva y forzar así a la historia? Ninguna filosofía de la historia suprime esta duda. «Ya que la vida, ¿no es, en su esencia, en lo que tiene de profundamente angustioso, acaso definida como la libertad de escoger? Pero el comunista no renuncia, en una cierta medida, a la libertad de escoger, no se somete a una disciplina más que porque ésta es necesaria para la eficacia de la acción...» [2]

Dentro de otra concepción del mundo, el héroe de *Pilote de guerre* se plantea las mismas cuestiones. La burguesía, en las generaciones que nos han precedido, tenía sus absolutos: estaba claro que las órdenes se ejecutan, que se muere por la patria. Acaso era así porque jamás la burguesía se había hallado frente al caos. ¿Qué sentido tiene, en junio de 1940, ejecutar una misión sobre Arras en un momento en que nada podemos contra los carros alemanes que se reúnen en la ciudad y en que incluso esta noticia no puede ser transmitida? Es más fácil *servir* en un ejército fuerte en un momento en que la historia va claramente hacia un fin. ¿Pero cómo el hombre no iba a pensar en su muerte en un momento

2. Roger VAILLAND, *Drôle de Jeu*, p. 163.

Escaneado con CamScanner

en que el mundo mismo titubea y se disloca? ¿Cómo servir si el servicio es inútil?

El lema del héroe contemporáneo no es, sin embargo, el de Barrès o el de Montherlant: no sirve para «hacerse música», ni para probar la propia superioridad ante la muerte, en un «servicio inútil». Saint-Exupéry se lanza a su misión porque ella es él mismo, la consecuencia de lo que ha pensado, querido y decidido, puesto que él ya no sería nada si se apartara de ella. A medida que penetra en el peligro reconquista su ser. Encima de Arras, entre el fuego de la defensa antiaérea, cuando cada segundo de supervivencia es tan milagroso como un nacimiento, se siente invulnerable porque al fin es él entre las cosas, porque ha abandonado al fin su nada interior y porque, si muere, morirá en pleno mundo.

Pero acaso sólo será herido, acaso tendrá que agonizar durante largas horas en tierra. El mismo cruel auxilio seguirá ofreciéndosele: mientras viva, ser y pensar como un viviente, permanecer tenso hacia los fines que ha escogido. Robert Jordan, herido dentro de las líneas fascistas, después de que acaba de volar un puente, debe separarse de sus camaradas e incluso de María a quien ama. «No, *guapa*,[3] no llores —dice—. Escucha, no iremos a Madrid ahora, pero yo iré contigo adonde tú vayas. ¿Comprendes?... Tú te vas ahora, pero yo me quedo contigo. Mientras exista uno de nosotros, existiremos los dos, ¿comprendes?... Lo que yo hago ahora lo hago solo. No podría hacerlo bien contigo. ¿No comprendes que debe ser así? Sea el que sea que quede, quedamos los dos.» Y una vez solo: «De nada sirve pensar en María. Intenta creer lo que le has dicho. Es lo mejor. ¿Y quién dice que no sea verdad? Tú no.»[4] Para el hombre todavía vive, no hay otra solución —pero solución soberana— que la de conservar su conducta de hombre vivo. Se muere solo, pero se vive con los demás, somos la imagen que ellos se forman de nosotros; allí donde ellos están, allí esta-

3. En castellano en el original.
4. *¿Por quién doblan las campanas?*

Escaneado con CamScanner

mos nosotros también. Todavía una vez y hasta el fin, Robert Jordan deja hacer a este movimiento que le une a ellos, que le une a las cosas y que está más allá del juicio, ya que es la condición de toda desgracia así como de toda felicidad. Al quedarse solo no se matará. «Si tú esperas y les retienes incluso aunque sea un pequeño momento, o si matas al oficial enemigo, puede cambiar todo. Una cosa bien hecha puede...» [5] Lo que permite al héroe sacrificarse, ya no es como en Nietzsche la fascinación de la muerte, ni como en Hegel la certeza de cumplir lo que la historia quiere, es la fidelidad al movimiento natural que nos lanza hacia las cosas y hacia los demás. Yo no amo a la muerte, decía Saint-Exupéry, sino a la vida.

El héroe de los contemporáneos no es un escéptico, un diletante o un decadente. Simplemente, posee la experiencia del azar, del desorden y del fracaso, de 1936, de la Guerra de España, de junio de 1940. Vive en un tiempo en que los deberes y las tareas son oscuros. Experimenta, como nunca se ha hecho, la contingencia del porvenir y la libertad del hombre. Considerándolo todo bien, nada es seguro: ni la victoria, todavía tan lejana, ni los demás, que tan a menudo han traicionado. Nunca los hombres han verificado de una manera tan clara que el curso de las cosas es sinuoso, que hay que pedir mucho a la audacia, que están solos frente al mundo y solos uno frente al otro. Pero algunas veces, en el amor, en la acción, se agrupan y los acontecimientos responden a su voluntad. Algunas veces se da este abrazo, esta luz, este momento de victoria o, como dice la María de Hemingway, esta *gloria* que lo borra todo.

Fuera de los tiempos de la fe, en que el hombre cree hallar en las cosas el designio de un destino ya trazado, ¿quién puede evitar estas cuestiones y quién puede dar otra respuesta? O más bien: la fe, despojada de sus ilusiones, ¿no es ella este movimiento por el cual, uniéndonos a los demás y uniendo nuestro presente a nuestro

5. *Ibid.*

Escaneado con CamScanner

pasado, hacemos que todo tenga un sentido, acabando con una palabra precisa el confuso discurso del mundo? Los santos del cristianismo, los héroes de las revoluciones pasadas no han hecho otra cosa. Simplemente intentaban creer que su combate estaba ya ganado en el cielo o en la Historia. Los hombres de hoy no tienen este recurso. El héroe de los contemporáneos no es Luciter, tampoco es Prometeo, es el hombre.

Escaneado con CamScanner

Sumario

Prólogo de Fernando Montero 5

Prefacio 27

I. Obras

La duda de Cézanne 33
La novela y la metafísica 57
Un autor escandaloso 79
El cine y la nueva psicología 89

II. Ideas

El existencialismo en Hegel 109
La querella del existencialismo 119
Lo metafísico en el hombre 135
Acerca del marxismo 157
Marxismo y filosofía 193

III. Políticas

La guerra tuvo lugar 211
En favor de la verdad 231
Fe y buena fe 257
El héroe, el hombre 271

Escaneado con CamScanner